

موقفنا من التراث القديم

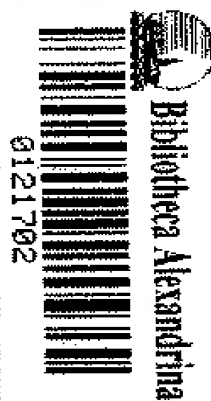
النزاع والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الرابع

النبوة - المعاد

دكتور حسن حنفي



مكتبة مدبولي

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الرابع

النبوة - المعاد

دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي

الباب الرابع

التاريخ العام

الفصل التاسع

تطور الوحي (النبوة)

اولا : مكانها ، وموضوعاتها ، ومعناها .

لما كانت العقليات الشق الاول من علم اصول الدين وقد ظهر فيها الانسان قابعا وراءها ومنبعها للالهيات يظهر التاريخ في الشق الثاني من العلم ، وهو السمعيات او النبوات كمنبع لها . وعلى هذا النحو تكشف العقليات والسمعيات او الالهيات والنبوات وهما الشقان الاساسيان في علم اصول الدين عن الموضوعين الرئيسيين فيه وهما الانسان والتاريخ وان بديا غير ظاهرين مغتربين ، الانسان مغترب في الذات والصفات والافعال ، والتاريخ مغترب في النبوة والمعاد ، محاصر بين الماضي والمستقبل ومحصور بين ايمان العامة وفردية الامام .

وكما شملت العقليات موضوعات اربعة : الذات والصفات وخلف الافعال والحسن والقيبح فان السمعيات ايضا تشمل موضوعات اربعة : النبوة ، والمعاد ، والاسماء والاحكام (الايمان والعمل) ، والامامة . فالنبوة اذن موضوع في السمعيات . وتبدأ النبوة باب السمعيات لانها الطريق الى معرفة الاخبار المتعلقة بالمعاد والاسماء والاحكام والامامة . لذلك ظهرت مسألة الكلام ليس كصفة ولكن من حيث هو كلام يمكن نقله تاريخيا ويكون مصدرا للمعرفة . وهي كلها ابعاد للتاريخ . فالنبوة تشير الى تطور الوحي في الماضي ، والوحي هو التاريخ ، والمعاد يشير الى تاريخ الانسانية في المستقبل . وكلاهما يكون التاريخ العمام للانسانية جمعاء ، ماضيها ومستقبلها . ثم يبرز الفرد في التاريخ في الاسماء والاحكام في بعدى النظر والعمل . كما تظهر الدولة بعد الفرد في صيغة الامام . وبالتالي يظهر التاريخ المتعين في الفرد والدولة منبثقا من التاريخ العام وكان التسرد بنظره وعمله هو القادر على تحويل التاريخ العمام للانسانية جمعاء

الى تاريخ خاص للفرد . ولما كان الفرد يعيش مع آخرين نشأت الدولة كامتداد للفرد واصبحت الدولة هي المحققة للتاريخ العام والمحولة له الى تاريخ خاص لمجتمع بعينه في مرحلة تاريخية بعينها . فالدولة باعتبارها ممثلا للامفراد هي الوريث الوحيد للتاريخ العام .

والنبوة أبعد الموضوعات عن التجريدات العقلية والمقولات الفلسفية واقربها الى اللغة الشائعة . وكذلك الامر في سائر الموضوعات السمعية . ما دام العقل قد غاب ، ومفاهيمه قد اختلفت ولم يعد هناك الا الشواهد السمعية دون تأويل او تعقيل او تنظير . وهي اكثر الموضوعات اعتمادا على النص والاخبار تواترا واحادا . لذلك كان موضوع الاخبار جزءا منها . ومع ذل يظه الطابع الجدلى للدفاع وللرد على الخصوم وكان مهمة العقل هي الدفاع عن مسلمات الايمان واخبار السمع ، وكذلك الحال في باقى الموضوعات السمعية خاصة المعاد . وكان القدماء قد اكتفوا بأعمال العقل في الالهيات وحاولوها الى عقليات وتركوا السمعيات لاجيال اخرى تتطع النصف الثانى من الشوط فيتحول العلم كله الى عقليات . فاذا كان السلف قد قطعوا النصف الاول من الشوط تكون مهمة الخلف قطع النصف الثانى منه وبالتالي يتحول علم اصول الدين من علم عقلى نظى الى علم عقلى خالص لاحقا بمجموعة العلوم العقلية .

١ — مكانها في العلم .

يتدرج موضوع النبوة ويأخذ مكانه في العلم ابتداء من عدم ظهوره على الاطلاق في الكتب المتقدمة الى ظهوره تدريجيا حتى يأخذ وضمه بعد العقليات وفي اول السمعيات حتى يصبح ذا أهمية بالغة في العقائد المتأخرة ويصبح قطبا ثانيا في العقائد التى تدور على قطبين رئيسيين الله والرسول . فلا تظهر في مصنفات التوحيد المتقدمة او المتأخرة كما لا تظهر في مصنفات المعتزلة كاصل من الاصول الخمسة (١) . ثم تبدأ في الظهور

(١) وذلك واضح في « الملح » ، « الابانة » ، « أساس التقديس » ، « المحيط » .

في النهيانية اثباتا لكمال الانبياء ثم اثباتا لآيات الانبياء ولكرامات الاولياء في مقابل قضاء الحاجات للاعداد ثم ذكر أبناء النبي (٢) . ثم تظهر ايضا في كتب العقائد المتقدمة بعد التوحيد ، الذات والصفات والافعال ، وقبل الامامة في عدة مسائل اهمها جواز النبوة ، وعموم النبوة ، وعدم نسخها ، والمعجزة ثم الاعجاز (٣) .

ثم تظهر النبوة لأول مرة بعد التوحيد سلبا وذلك برفض نظريات البراهمة وانكار النبوة ثم اثبات نبوة محمد والرد على من أنكرها من المجوس والصابئة والنصارى ، واثبات الاخبار ضد اليهود واثبات النسخ ايضا ضدهم ، واثبات عموم الرسالة ضد العيسوية . وبعد ظهور الصفات والاصول تأتي مباحث الخبر والتواتر والأحاديث كمقدمات للامامة (٤) . ثم تظهر النبوات في آخر الحسن والقبح كمقدمة لباب النبوات . ثم تظهر مرة أخرى بعد التوحيد والعدل (٥) . وقد تدخل النبوات ضمن

(٢) الفقه ص ١٨٥ — ١٨٧ .

(٣) هذا هو الحال في « الانصاف » ، يجوز لله ارسال الرسل وبعث الانبياء خلافا للبراهمة ، ص ٦١ ، صدق مدعى النبوة لم يثبت بحجج دعواه وانما يثبت بالمعجزات ص ٦١ — ٦٢ ، محمد مبسووث الى كافة الخلق وان شرعه لا ينسخ ومعجزته القسرآن ص ٦٢ — ٦٣ ، نبوات الانبياء لا تبطل ولا تنخرم بانتقالهم الى الآخرة ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤) هذا هو الحال في « التمهيد » البراهمة ، ٩٦ — ١١٤ ، في اثبات نبوة محمد والرد على من أنكرها وطعن فيها من المجوس والصابئة والنصارى ، ص ١١٤ — ١٢١ ، في الاخبار ص ٣١ — ١١٠ ، منكر نسخ شريعة موسى من جهة السمع دون العقل ص ١٤٠ — ١٤٤ ، محيل النسخ منهم من جهة العقل ص ١٤٤ — ١٤٧ ، العيسوية الذين يزعمون ان محمدا وعيسى انما بعثا الى قومهما ولم يبعثا بنسخ شريعة موسى ص ١٤٧ — ١٤٨ ، معنى الخبر ص ١٦٠ ، أقسام الاخبار ص ١٦٠ — ١٦٢ ، اثبات التواتر واستحالة الكذب على اهله ، ص ١٦٢ — ١٦٣ ، صفات اهل التواتر ص ١٦٣ — ١٦٤ ، خبر الواحد ص ١٦٤ .

(٥) هذا هو الحال في « لمع الأدلة » ، اثبات النبوات ص ١٠٩ ، الرسالة والنبوة والمعجزة ص ١١٠ — ١١٣ ، صدق النبوة بالمعجزات

التكليف العقلي كما أنها تدخل ضمن تطور الوحي (٦) . وفي المصنفات الاعتزالية تظهر النبوة في آخر باب العدل الذي يشمل حرية الانفعال والحسن والقبح (٧) . وتظهر النبوة بعد العدل ثم المعجزات والكرامات ثم معرفة أركان الاسلام واحكام التكليف والامر وكان النبوة تدخل في موضوعات الفرد والدولة ، فتظهر على أنها فعل في التاريخ ، وتتحول عن عقيدة نظرية الى مسار عملي في الفرد والجماعة ، تحقيقا للرسالة في

ص ١١٠ — ١١١ ، الدليل على ثبوت نبوة محمد بالمعجزات ص ١١ — ١١٢ ، للرسول آيات ومعجزات سوى القرآن ص ١١٢ ، وما جوزه العقل وورده الشرع وجب القضاء بثبوته ص ١١٢ — ١١٣ المغنى ج ١٣ .

(٦) هذا هو الحال في المغنى ج ١٣ . الكلام في النبوات لانا قد ذكرنا جملة التكليف العقلي وما لم نذكره يتصل بالوعد والوعيد ، التوبة ص ٤٦١ .

(٧) هذا هو الحال ايضا في « شرح الاصول الخمسة » ، النبوات ص ٥٦٣ — ٥٦٤ ، لا يحكم على الفعل بالقبح والحسن بمجرد وانما يكون كذلك لوجه ص ٥٦٤ — ٥٦٨ ، حقيقة المعجز ص ٥٦٨ — ٥٧٣ ، صفات الرسول ص ٥٧٣ — ٥٧٦ ، نسخ الشرائع ، ص ٥٧٦ — ٥٨٣ ، الفرق بين النسخ والبداء ص ٥٨٣ — ٥٨٥ ، وجه الاعجاز في القرآن ص ٥٨٥ — ٥٩٥ ، بقية معجزات الرسول ص ٥٩٥ — ٥٩٨ ، شبهة الملهدة ص ٥٩٨ — ٥٩٩ ، الحكمة من التشابه ص ٥٩٩ — ٦٠٠ ، حقيقة المحكم والمتشابه ص ٦٠٠ — ٦٠٣ ، الرد على من يدعى أنه لا يعرف المراد بظواهر القرآن ص ٦٠٢ — ٦٠٦ ، شروط المفسر لكتاب الله ص ٦٠٦ — ٦٠٨ ، الكلام في النبوات ووجه اتصاله بباب العدل هو انه كلام في انه تعالى اذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد من أن يعرفنا ما لكي لا يكون مخلا بها هو واجب عليه . ومن العدل أن لا يخل بها هو واجب عليه ، ص ٥٦٣ ، بدأ بالدلالة على نبوة محمد لما كان هو المقصود قبل الشروع في ذلك نذكر الخلاف فيه وعن قاعدة تكون توطئة للآيات وجواب للمخالف ، ص ٥٦٣ ، وهو أيضا موقف « المغنى » ج ١٥ النبوات والمعجزات ص ١٤٦ — ٣١٦ ، الاخبار ص ٣١٧ — ٤١٠ ، ج ١٦ ص ٩ — ١٤٢ ، اعجاز القرآن ، نبوة محمد واعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ص ١٤٣ — ٤٣٣ ، ج ١٧ الشرعيات ، الخطاب العام والخاص والاستثناء وكلها مباحث اصولية .

التاريخ كما هو الحال في الحركة الإصلاحية الحديثة (٨) . وقد نتج عن النبوات أبواب التوحيد إذ منها يستنبط الوعد والوعيد والايمان والامامة . ويدور الكلام فيها في ثلاثة أمور ، جواز بعثة الانبياء ، ووقوع البعثة ، ونبوة محمد (٩) .

ثم نأخذ النبوة شيئاً فشيئاً مكانها الطبيعي في العلم بعد انتهائنا العقلية . وكأول موضوع في السمعيات . فتظهر بعد التوحيد والعدل دون أن تكون باباً في السمعيات بعد النبوة مباشرة (١٠) . ثم تظهر مرة أخرى بعد التوحيد والعدل ولكن الاخبار تظهر كمقدمة للامامة (١١) . ثم تبدو النبوة في بداية القطب الرابع بعد الاقطاب الثلاثة الاولى عن الذات والصفات والانفعال وقبل المعاد والامامة وملحقها عن تاريخ الفرق دون ذكر للقطب كله تحت باب السمعيات . ويثبت جوارها كأخر

(٨) هذا هو الحال في « أصول الدين » ، الاصل السابع ، معرفة الانبياء ص ١٥٣ — ١٦٩ ، الاصل الثامن المعجزات والكرامات ص ١٦٩ — ١٨٥ ، الاصل التاسع ، بيان معرفة أركان الاسلام ص ١٨٥ — ٢٠٦ ، الاصل العاشر ، معرفة أحكام التكليف والامر ص ٢٠٦ — ٢٢٨ .

(٩) المغنى ج ١٥ ، ص ٧ — ٨ ، الكلام في النبوات ص ٧ — ١١٦ .

(١٠) هذا هو الموقف في « العقيدة النظامية » ، النبوات ص ١٧ — ٥٧ : المعجزات ص ٤٨ — ٥١ ، دلالة المعجزة ص ٥١ — ٥٢ ، الكرامات ص ٥٢ — ٥٤ ، نبوة محمد ص ٥٤ — ٥٥ ، أعجاز القرآن ص ٥٥ — ٥٧ .

(١١) هذا هو الموقف في « الارشاد » باب القول في اثبات النبوات ص ٣٠٢ — ٣٥٧ ، اثبات جواز النبوات ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، المعجزات وشرائطها ص ٣٠٧ — ٣١٥ ، اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات ص ٣١٦ — ٣٢١ ، السحر وما يتصل به ص ٣٢١ — ٣٢٣ ، باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول ص ٣٢٤ — ٣٣٠ ، لا دليل على صدق النبي غير المعجزة ص ٣٣١ ، امتناع الكذب على الله شرط في دلالة المعجزة ص ٣٣١ — ٣٣٧ ، القول في اثبات نبوة نبينا محمد ص ٣٣٨ ، النسخ ص ٣٣٨ — ٣٤٤ ، معجزات محمد ص ٣٤٥ — ٣٤٩ ، وجوه أعجاز القرآن ص ٣٤٩ — ٣٥٣ ، آيات الرسول غير القرآن ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، باب أحكام الانبياء عامة ص ٣٥٥ ، عصية الانبياء عامة ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، باب في تفاصيل الاخبار ص ٤١١ — ٤١٨ .

فصل من الاعمال اى فى العدل قبل الانتقال الى القلب الرابع والاخر الذى يبدأ باثبات النبوة الخاصة وكان اثبات النبوة العامة ادخل فى الاعمال ونفى الواجبات على الله فى الجواز (١٢) . وبالرغم من هذا الاستقرار النهائى لمكان النبوة فى العلم قد تضلرب مباحثها وتتلررجع مسائلها ولكن معظمها يأتى بعد العدل وبداخل مع بعض مسائل السمعيات الاخرى كالإيمان (١٣) . وقد تظهر النبوة بعد مسائل العدل وقبل المعاد والامامة ثم تظهر كرامات الاولياء والنسخ بعد الامامة فى النهاية (١٤) . وقد تظهر النبوات بعد العدل وقبل المعاد والامامة (١٥) . وثأتى النبوة بعد الوعد والوعيد وقبل المعاد ثم تظهر من جديد بعدها فى العصمة وافضلية الانبياء على الملائكة . ثم تظهر مسائل الوعد والوعيد والمعاد

(١٢) هذا هو الموقف فى « الاقتصاد » القلب الرابع وفيه أبواب (أ) فى اثبات نبوة محمد ص ١٠٣ — وكذلك « الحصون الحميدية » .

(١٣) هذا هو الموقف فى « بحر الكلام » ، فصل ، قالت المعتزلة كرامات الاولياء باطللة ، ص ٥٦ — ٥٨ ، قالت المعتزلة ان الشياطين ليس لهم عمل على بنى آدم ص ٥٨ — ٥٩ ، اثبات الرسالة ص ٥٩ — ٦٠ ، نبينا محمد الآن هو رسول ام لا ص ٦٠ — ٦١ ، قالت المعتزلة المعراج لم يكن ص ٦١ — ٦٣ .

(١٤) هذا هو الموقف فى « نهاية الاقدام » ، فى اثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجود عصبة الانبياء ، ص ١١٧ — ١١٦ ، فى اثبات نبوة نبينا محمد وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه ص ١١٦ — ١٦٧ ، بيان كرامات الاولياء ص ١٩٧ — ١٩٩ ، فى النسخ وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها ص ٢٩٩ — ٥٠١ .

(١٥) هذا هو الموقف فى « معالم اصول الدين » ، الباب السابع فى النبوات ص ٩٠ — ١١٣ ، وكذلك فى « نهاية الاقدام » ، القاعدة العشرون ، فى اثبات نبوة نبينا وبيان معجزاته وروحه ودلالة الكسب العزيز على صدقه وجل من الكلام فى السمعيات من الاسماء والاحكام وحقيقة الإيمان والكفر والقول فى التكفير والتخليل وبيان سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاة والصراط والجنة والنار واثبات الامامة . وبيان كرامات الاولياء من الامة ، وبيان جواز النسخ فى الشرائع وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وان محمدا المصطفى خاتم الانبياء وبه ختم الكتاب ، ص ٤٤٦ .

من جديد مما يدل على أنها جزء من السمعيات (١٦) . وتبدو النبوات بعد المعسّد وقبل الإمامة في محورين أساسيين جوازهما بالعقل ووقوعهما بالفعل مع ترك الحشو التاريخي والغيبى منها (١٧) . ثم تظهر النبوة لأول مرة في باب السمعيات في مكانها المستقر مع المعسّد والاسماء والاحكام والإمامة (١٨) .

ثم يهتز البناء في العقائد المتأخرة . فتظهر النبوة بعد المعاد والوعد والوعيد والإيمان والعمل وقبل الإمامة في النهاية (١٩) . كما تظهر بعض موضوعات النبوة بعد العدل مثل الملائكة ثم بعد مسائل التوحيد . ثم يبرز المعاد ومسائل الإيمان والعمل والوعد والوعيد ثم المعسّد في بعثة الرسل ثم تأتي الإمامة والتاريخ في النهاية (٢٠) . وفي بعض الموسوعات

(١٦) هذا هو موقف « المسائل الخمسون » ، المسألة الأربعون ، في نبوة محمد ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، المسألة الثانية والأربعون ، في عصمة الأنبياء ص ٢٨٠ ، المسألة الثالثة والأربعون ، في أن الرسل أفضل من الملائكة ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(١٧) هذا هو الموقف في « غاية المرام » ، القانون السابع ، في النبوات والأفعال الخارقة للمعاد ص ٣١٥ — ٣٦٠ ، الطرف الأول ، في بيان جوازها في العقل ص ٣١٨ — ٣٤٠ ، الطرف الثاني في بيان وقوعها بالفعل ص ٣٤١ — ٣٦٠ .

(١٨) هذا هو موقف « المحصل » ، الركن الرابع ، السمعيات : (أ) النبوات (ب) المعاد (ج) الاسماء (د) الإمامة ، ص ١٥١ — ١٦٣ . وهو أيضا موقف « المواقف » ، الموقف السادس في السمعيات ، وفيه مرصّد ص ٣٣٧ ، المرصّد الأول في النبوات ص ٣٣٧ — ٣٧٠ ، ١ — في معنى النبي ص ٣٣٧ — ٣٣٩ ، ٢ — حقيقة المعجزة ص ٣٣٩ — ٣٤٢ ، ٣ — إمكان البعثة ص ٣٤٢ — ٣٤٩ ، ٤ — اثبات نبوة محمد ص ٣٤٩ — ٣٥٨ ، ٥ — عصمة الأنبياء ص ٣٥٨ — ٣٦٦ ، ٦ — حقيقة العصمة ص ٣٦٦ ، ٧ — عصمة الملائكة ص ٣٦٦ ، ٨ — تفضيل الأنبياء ص ٣٦٧ — ٣٧٠ ، ٩ — كرامات الأولياء ص ٣٧٠ .

(١٩) العقائد النسفية ص ١٣٢ — ١٤٢ .

(٢٠) هذا هو الحال في « العقائد العنصرية » ، فمن ضمن العقائد أن لله ملائكة لا يذكر ولا يؤنث ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع منهم جبرائيل

المتأخرة تظهر النبوة بوضوح دون بناء نظري ولكنها تحتوى على تعريف النبى والفرق بينه وبين الرسول والمعجزة والملائكة وعصمتهم ، والانبياء وشرفهم ومحبتهم (٢١) .

وفى العقائد المتأخرة عندما يركز علم التوحيد على قطبى الالهيات والنبوة تبدأ النبوة فى القطب الثانى وتكون شاملة للحشر والجزاء والامامة (٢٢) . وقد يتفصل القطب الثانى ويشمل الملائكة والكتب والسمعيات والقضاء والقدر (٢٣) . وقد يشمل الباب الثانى بعد التوحيد الايمان بالرسول والانبياء والسمعيات (٢٤) . وقد تتفصل الملائكة مع

وميكائيل واسرائيل وعزرائيل لكل واحد منهم مقام معلوم لا يعصون الله ما امرهم ، وينملون ما يؤمرون ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٨ ، وبعثة الرسل بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد حق ، ومحمد خاتم الانبياء ، لا نبى بعده ، والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر . وهم افضل من الملائكة العلوية . واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة ، وكرامات الاولياء حق بكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد ، ص ٢٧٦ — ٢٨٢ .

(٢١) الدر ص ١٥٣ — ١٥٩ .

(٢٢) هذا هو موقف « طوائع الانوار » ، الكتاب الثالث فى النبوة ص ١٩٨ — ٢٢٩ ، احتياج الانسان الى نبى ، امكان المعجزات ، نبوة محمد ، عصمة الانبياء ، تفضيل الانبياء على الملائكة ، فى الحشر والجزاء ص ٢١٤ — ٢٢٨ ، الامامة ص ٢٢٨ — ٢٣٩ .

(٢٣) اركان الايمان ستة : الايمان بالله ، وبالرسل ، وبالملائكة ، وبالكتب السماوية ، وباليوم الآخر ، والقدر ، الجامع ص ٢ .

(٢٤) الحصون ص ٣٢ — ٩٩ ، الباب الثانى ، فى بيان الرسل والانبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر (ا) ايمان بالايمان وبالرسل وبانبياء وما يجب لهم وما يستحيل عليهم وما يجسوز فى حقهم ص ٣٢ — ٣٥ ، (ب) شرح معجزات الرسل ص ٣٥ — ٤٨ ، (ج) بيان معجزات محمد ص ٤٨ — ٨٢ ، (د) بيان الايمان بالملائكة والكتب المنزلة والقضاء والقدر ص ٨٢ — ٨٦ (هـ) الايمان باليوم الآخر وما يشترط عليه وبالبعث وما يقدم ذلك من احوال الموت والقبر ص ٨٦ — ٩٩ .

الانبياء كالمقطب الثانى فى التوحيد مع الله ثم السمعيات التى اتى بها النبى (٢٥) . وبعد التوحيد تظهر أحيانا مسائل الملائكة والكتب وعددها والانبياء وأصحاب الشرائع وعدد الانبياء والرسول وأسمائهم ثم يأتى المعاد فى النهاية (٢٦) . وأحيانا تكون مباحث النبوة والرسالة القطب الثانى بعد الالهيات ، وتسقط السمعيات ودون أن تطفئ على الالهيات (٢٧) .

وفى العقائد المتأخرة أيضا بالاضافة الى انتظام العقائد فى تطهير الله والرسول ينطبق على كل منها نظرية الوجوب والإمكان والاستحالة (٢٨) . فيندرج الايمان بالرسول تحت نظرية الواجب والممكن

(٢٥) هذا هو الحال فى « العقيدة التوحيدية » ، يجب على المكلف معرفة ما يجب لله ولانبيائه وملائكته الكرام . ويجب للانبياء العصمة فلا يقع منهم مخالفة لله فى أمره ونهيه وكذلك الملائكة ، ويجب للرسول تبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق من الاحكام وغيرها ، ص ٢ — ٣ .

(٢٦) القطر المغيث ص ٤ — ٨ .

(٢٧) التحقيق ص ١٥٢ — ١٧٧ .

(٢٨) وأما الرسل فيجب فى حقهم الصدق ، وبرهان صدقهم فلانهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره لتصديقه تعالى لهم بالمعجزات النازلة منزلة قوله تعالى صدق عيسى فى كل ما يبلغ عنى ، الامانة ، وأما برهان وجوب الامانة فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لان الله أمرنا بالاعتداء بهم فى اقوالهم وافعالهم ، ولا يامر الله بفعل محرم ولا مكروه ، وهذا بعينه برهان وجوب الثالث . وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق . ويستحيل فى حقهم اضرار هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه تحريم أو كراهة وكتيان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق . ويجوز فى حقهم ما هو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه . ودليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم اما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا أو للتنبيه لحسن قدرها عند الله وعدم رضاه بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار احوالهم فيها ، السنوسية ص ٥ — ٦ ، الجامع ص ١٤ — ١٦ ، ويجمع قول هذه العقائد كلها لا اله الا الله محمد رسول الله . . . وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيها الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله ويؤخذ منه وجوب

والمستحيل ، ثلاثة للواجب : الصدق والامانة والتبليغ ، واضدادها
للمستحيل : الكذب والخيانة والكتمان ، والجائز واحد رهى الاعراض
البشرية : فالعقائد فى الرسل سبعة . واحيانا تظهر بعد التوحيد كعقائد
تسعة . اربعة فى الوجوب ، واربعة اضدادها فى الاستحالة وواحدة
فى الجواز ، وبعدها تأتى باقى السمعيات ، الجن والملائكة والانبياء والاولياء
ثم التاريخ (٢٩) . فمن الخمسين عقيدة التى يجب على المسلم ان يؤمن بهسا

تصديق الرسل واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا امناء مولانا
العالم بالخفيات واستحالة فعل المنهيات كلها لانهم ارسلوا ليكلموا الناس
باقوالهم وافعالهم وسكونهم فيلزم ان لا يكون فى جميعها مخالفة لامر مولانا
الذى اختارهم على جميع خلقه وامنهم على سر وحيه . ويؤخذ منه جواز
الاعراض البشرية عليهم اذ ذاك لا يقدر فى رسالتهم وعلو منزلتهم عند
الله بل ذاك ما زيد منها ، السنوسية ص ٧٨ — ٧٩ ، ما يجب وما يستحيل
وما يجوز سبعة عقائد . . . الجامع ص ٢٢ — ٢٣ ، ويدخل الايمان بسائر
الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر لانه جاء بتصديق ذلك كله
لا يعلم عددهم « ورسلا قد قصصناهم عليك ورسلا لم نقصصهم عليك »
وقيل عددهم ١٢٤٠٠ نبي فالرسل منهم ٣١٣ وقيل ٣١٥ والاسلم الامساك
عن حصرهم ، الجامع ص ٢٦ ، وقد قيل شعرا :

وجامع معنى الذى تقرر شهادة الاسلام فاطرح الرا

وان العقائد التى تقرررت فى لازم شهادتين اندرجت
الوسيلة ص ٥١

(٢٩) ويجب للرسل اربعة ويستحيل عليهم اربعة ويجوز فى حقهم
امر واحد ، الكناية ص ٢٥ ، ص ٧٦ — ٧٧ وقد قيل فى ذلك شعرا :
وصفة جميع الرسل بالامانة والصدق والتبليغ والغطانة
ويستحيل ضدها عليهم وجائز الاكل فى حقهم
ارسلهم تفضل وزججه للمالين جل مولى النعمة
والجن والاملاك ثم الانبياء والحسور والولدان ثم الاولياء
الخريدة ص ٤٧ — ٥٢ ، ص ٥٦ — ٥٨ .
ارسل انبياء ذوى مطانة بالصدق والتبليغ والامانة
جائز منهم من مرض بغير نقص كخفيف المرض

يشغل الله منها واحدا وأربعين والرسول تسعة . وقد يدخل ارسل
الرسول فيما يجوز على الله ، وتظهر الانفضلية بينهم والمعجزات ونسب
الرسول وأولاده قبل الخصال الأربعة : الصدق ، والأمانة (العصمة)
والتبليغ والفظانة والأدلة عليها وأخيرا جواز وقوع الاعراض البشرية
وبعدها تظهر السمعية . وقد تظهر نفس الموضوعات مع عند الانبياء
ثم تفضيل الملائكة وتفضيل الكتب المقدسة ثم الايمان بما أتى به الرسول
أى بالسمعية ثم النهاية بحياة الرسول ومولده وآياته وأولاده وحياته .
وأحيانا تتضخم النبوة كما حتى تطفى على التوحيد . وقد يزداد على
ذلك كله الاقرار بأن النبوة غير مكتسبة بل فضل من الله وانها مؤيدة
بالمعجزات وانها ليست في النساء ويعاد من جديد التفضيل والمعجزات
ومنع النسخ والمعارض ثم التاريخ والقرن والخلافة والمبشرون بالجنسية
وبداية الاختلاف وظهور الأئمة وتقليدهم والأولياء وكراماتهم . ثم تأتى باقى
السمعية كالإيمان والعمل والأمانة (٣٠) .

وفى إحدى الحركات الإصلاحية تعود معظم موضوعات النبوة التقليدية
مع بعض التوجيهات العملية مثل المعارضة لزيارة القبور وكبار الأولياء ،
وتظل الملائكة والشياطين والجن . ويتم التركيز على التاريخ السابق بعد

عصمتهم كسائر الملائكة	واجبة وفاضلوا الملائكة
والمستحيل ضد كل واجب	فاحفظ الخمس بحكم واجب
كل مكلف محقق واغتنم	تفصل خمس وعشرين لزم
هم آدم وادريس نوح هود مع	صالح وإبراهيم وكل متبع
لوط وإسماعيل وإسحق كذا	يعقوب يوسف وأيوب احتذى
شعيب هارون وموسى واليسع	ذو الكفل داود سليمان اتبع
اليساس يونس زكريا يحيى	عيسى وطه خاتم دع غيا
	العقيدة ص ١١ — ٤٢ .

(٣٠) الوسيلة ص ٤٧ ، ص ٥٩ ، ص ٧٤ — ٨٠ ، الباجورى

ص ١٢ — ١٣ .

النبوة والخلافة دون محاور ودون بناء عقلى محكم (٣١) . وفي حركة اسلامية اخرى تظهر ضرورة النبوة كتكملة لمبحث الحسن والقبح . ثم تظهر النبوة تحت الرسالة العامة (المعجزة وما يجب للرسل) ثم حاجة البشر الى الرسالة ودوافعها النظرية (المعسرفة) والعملية (السعادة) ثم الوحي وتعريفه وكونه ممكن الوقوع ثم وظائف الرسل ، ورسالة محمد

(٣١) هذا هو الحال في كتاب التوحيد « لمحمد بن عبد الوهاب » الذى ينطرق الى موضوعات مثل دين الانبياء واحد ، الجمع بين كون عيسى ومحمد عبده ورسوله ، ومعرفة اختصاص عيسى بكونه كلمة الله ، معرفة كونه روحا مندا ، حسن خلقه ص ٣ — ٩ ، وصية الرسول وكيفية موته ص ٢ ، استرقاق الشياطين ووئوب بعضهم بعضا ، سبب ارسال الشهاب ، تارة يدركه الشهاب قبل أن يلقيها وتارة يلقيها في اذن وليه من الانس قبل أن يدركه الشهاب ص ٩ ، كون الكافر يصدق بعض الاحيان ، كونه يكتب معها مائة كذبة ، لم يصدق كذبه الا بتلك الكلمة التى سمعت من السماء ، قبول النص للباطن ، كيف يتعلقون بواحدة ولا يعتبرون بمائة . كونهم يلقي بعضهم الى بعض تلك الكلمة ويحفظونها ويستدلون بها ، ص ٣٦ — ٣٧ ، لا يجتمع تصديق الكاهن مع الايمان بالقرآن ص ٧٩ ، فضيلة هذه الامة بالكمية والكيفية ، فضيلة امة موسى ، قلة من استجاب للانبياء ص ٨ ، كل ما ذم الله به اليهود والنصارى في القرآن انه لنا ، ص ٢٠ ، ثناؤه على ابراهيم بكونه لم يكن من المشركين ص ٨ ، ثناؤه على الاولياء بسلامتهم من الشرك ص ٨ ، من ادلة التوحيد ما جرى على سيد المرسلين وسادات الاولياء من الفقر والجوع والوباء ص ١٢ ، قوله « انت منهم » علم من اعلام النبوة (البشارة) ص ٩ ، قوله « لاعطين الراية » علم من اعلام النبوة ، « نقله عنى » علم من اعلامها ص ١٢ ، هذا علم من اعلام النبوة لكونه واقع كما اخبر ص ٢٠ ، لما انزل عليه « وانذر عشيرتك الاقربين » . . . جده بحيث فعل ما نسب به بسببه الى الجنون وكذلك لو لم يفعله مسلم الى الآن ، قوله « لا يغنى عن أحد شيئا » ص ٣٣ ، جده ومبالغته في اسلام عمه ، الرد على من زعم اسلام عبد المطلب واسلافه ، استغفر لهم الرسول فلم يغفر له بل نهى عن ذلك ص ٤٢ ، جبريل يحييهم بعد ذلك بقوله « أول من يرفع رأسه جبريل » . . . بقوله « جبريل هو الذى ينهى بالعصى الى حيث امره الله » . . . ، العكوف على قبور الصالحين ، زيارة القبور ، تفسير دين الانبياء ، ما يلى الرسول شدة التزام ، الصديق افضل الصحابة ، خلافته ، خرج المختار في آخر عصر الصحابة ، ثناؤه على القرون الثلاثة او الاربعة ، الرسول والقرآن حق ومحمد خاتم النبيين ص ٦٤ ، ص ١٦٨ .

والقرآن والاسلام ثم الاحتجاج على الاسلام . طغت النبوة على التوحيد واصبحت اوسع منه ثلاث مرات . تحولت النبوة الى الرسالة ، واشتلت الغيبيات منها وقل التركيز على شخص النبي . وظهرت مفاهيم التقدير في التاريخ واكتمال الوحي وبداية التعامل مع التراث الغربى والرد عليه (٢٢)

٢ — موضوعاتها ومحاورها .

ونظرا لاهمية موضوع النبوة فلما تخرج احيانا من البناء النظري للعلم ومكانتها الطبيعي بين التوحيد والعسدر وبين الايمان والعمل والمعاد

٢٢) هذا هو الموقف في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، ص ٧٩ — ٢٠٨ ، تفاوت العقول وحاجتها الى هدى النبوة ص ٧٩ ، النبوة وتحديداتها للغاية والجزاء وأنواع الاعمال ص ٨٠ — ٨٢ ، الرسالة العلمية ص ٨٢ — ٨٨ ، حاجة البشر الى الرسالة ص ٨٩ — ٩٥ ، المسالك الثاني في بيان الحاجة الى الرسالة يؤخذ من طبيعة الانسان نفسه ص ٩٦ — ١٠٧ ، امكان الوحي ص ١٠٨ — ١١٤ ، كونه ممكن الوقوع ، وقوع الوحي والرسالة ص ١١٥ — ١١٧ ، وظيفة الرسل ص ١١٨ — ١٢٣ ، اعتراض مشهور ص ١٢٤ — ١٢٩ ، رسالة محمد ص ١٣٠ — ١٤٣ ، القرآن ص ١٤٤ — ١٥١ ، الدين الاسلامي او الاسلام ص ١٥٢ — ١٦٥ ، ترقى الاديان بترقى الانسان وكمالها بالاسلام ص ١٦٦ — ١٨١ ، انتشار الاسلام بسرعة لم يسهل لها نظير في التاريخ ص ١٨٢ — ١٩٥ ، ايراد سهل الايراد ص ١٩٥ — ١٩٦ ، الجواب ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، التصديق بها جاء به النبي ص ٢٠٠ — ٢٠٦ ، خاتمة ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

وقد استرعى ذلك انتباهي وانا طالب بالاسنة النهائية بجاعة القاهرة ١٩٥٥ — ١٩٥٦ في الفلسفة الحديثة التي كان من ضمن مقرراتها « رسالة التوحيد » . فقد احسست بالرسالة واعدت شرحها في اطار « التراث والتجديد » ولكن الاستاذ راي ذلك غامضا ولم يقدره حق قدره واعطاني درجة النجاح مما ساهم في تقليل المجموع العام بالاضافة الى درجة مماثلة في علم الجمال حول سؤال عن مقاييس جمال رابطة العلق التي اشتريتها واحابني برفض الفنون البصرية وايشاري الفنون السمعية ، ودرجة مماثلة في « علم النفس الصناعي » ورفض لمقاييس الموسوعية والكيفية في القياس النفسي وردى ذلك كله الى المجتمع الصناعي ومشاكله في الغرب . وكان من آثار ذلك اني غادرت البلاد في صيف ١٩٥٦ .

م ٢ — النبوة — المعاد

والإمامة وتدخل في المقدمات النظرية الأولى بعد نظرية العلم ونظرية الوجود . وتدخل عصمة الأنبياء في الإيمان والعمل ثم تظهر نبوة النساء والرؤيا في اللطائف (٣٣) . كما تدخل النبوة لأهميتها في المقدمات اثباتا لإمكاناتها ضد منكريها أو مثبتى استمرارها وتسمولها للطبيعة (٣٤) .

(٣٣) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم اذ يذكر موضوعات النبوة متفرقة وان أمكن ظهور المحاور الرئيسية من خلالها خاصة محور إمكاناتها ونظما . الكلام على من ينكر النبوة والملائكة ، اثبات النبوة ، هل في البهائم رسل ؟ من جعل للجملات تمييز ، الرد على من زعم أن الأنبياء ليسوا بأنبياء اليوم وكذا الرسل ، تناسخ الأرواح ، أنكار الشرائع من المنتمين إلى الفلسفة وهم أبعد الناس عن العلم بها جملة ، اليهود ومن أنكر التثليث من النصارى ومذهب الصابئين ومن أقر بنبوة زرادشت من المجوس وأنكار ما سواه من الأنبياء ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٧٨ ، تناقضات ظاهرة في التوراة والإنجيل يتعين بهما تحريفهما وتبديلهما وأنهما غير الذى أنزل الله ، السامرة التى لديهم توراة غير التوراة التى مع سائر اليهود ، فساد قول اليهود وان مسكن بنى إسرائيل بمصر ٤٣٠ سنة ، ما هو أشنع من شهرة الكذب وشناعة الحال ، في وصف قيام بنى إسرائيل على موسى ، فصول التوراة التى هي ٥٧ فصلا وما فيها من التحريفات ، التوراة لم تكن موجودة الا في الهيكل عند الكوهن ، طرق سائر الكتب التى عندهم ج ١ ص ٩٢ — ١٥٤ ، اعتراض بعضهم والجواب عنه ، أقرارنا بالتوراة وغيرها من كتب الأنبياء ، خطأ من أنكر التوراة والإنجيل غير محرفين ، كلام أخبارهم ، الإنجيل وكتب النصارى وما فيها من التناقض ، ما تثبته النصارى بخلاف نص التوراة التى بأيدي اليهود ، متناقضات الإنجيل الأربعة وما فيها من الكذب ، ما يسمونهم النصارى بالحواريين هم غير الحواريين المنصوص عليهم في القرآن ، ما في كتبهم غير الإنجيل من الكذب والكفر والهوى ، بعض اعتراضات النصارى على المسلمين وبيان فسادها ، أبطال ما تمسكت به النصارى من بعض أقوال للرافضة وبيان بطلانها ، الفصل ج ٢ ص ١٢ — ٨١ ، صفة وجوه النقل الذى عذد المسلمين لكتابهم ودينهم وما ينقلونه عن أمتهم ، فصول يعترض بها جهلة الملحدين على ضعف المسلمين ، مطلب كروية الأرض ، كذب من ادعى إدة الدنيا عددا معلوما ، الفصل ج ٢ ص ٨٢ — ١٠١ .

(٣٤) يرفض ابن حزم في مقدماته سبع فرق ١ — من أبطال الحقائق (السوفسطائية) ٢ — من قال ان العالم قديم ليس له مبدى ٣ — من قال ان للعالم خالقا غير أن النفس والزمان قديمان ٤ — من قال العالم لم يزل ومع ذلك فاعل ٥ — من قال ان فاعل العالم أكثر من واحد ٦ — من يقول ان البارئ خلق العالم جملة كما هو بجميع أحواله ٧ — من ينكر النبوة والملائكة ، الفصل ج ١ ص ٧ — ٥٥ .

كما تظهر بعض موضوعات النبوة في كتب الحجاج مثل دلائل النبوة والعصبة والنسخ والاختبار (٣٥) . وبالرغم من بقاء هذه الموضوعات متفرقة متناثرة ومتداخلة فيما بينها إلا أنه يمكن جمعها في عدة محاور رئيسية نظرية أو عملية ، عقلية أم تاريخية . وبالتالي يمكن عرض الموضوع وبناءه بعد بيان تطوره واكتماله ، وأنه من خلال هذا البناء يمكن رؤية المساور الرئيسية فيه تكثر أو تقل . فإذا كانت الموضوعات خمسة عشر ، فإنه يمكن وضعها في محاور رئيسية أقل ، في ثلاثة مثلا ، معناها وجوازا ومعرفة لها ، عدد الانبياء وترتيبهم وصحة نبوتهم ، وخاليتهم وعموم رسالتهم ، وتفضيل الرسل بعضهم على بعض (٣٦) . وإن كانت الموضوعات تسعا فإنه يمكن أيضا وضعها في محاور أقل مثل اثباتها ، وعصبة الانبياء ، وتفضيلهم والمعجزة والكرامة (٣٧) . وإذا كانت الموضوعات خمسا فإنه يمكن أيضا وضعها في محاور أقل مثل جوازا ، ودليل صدقها ،

(٣٥) وذلك مثل كلام النظام في كون القرآن حجة للنبوة ، الانتصا ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات المعتزلة في العصبة وفي الاجماع ص ٩٣ — ٩٧ ، وقول الرافضة في البداء ص ١٢٦ — ١٣٠ ، والأصوات والاختبار ص ٤٠ — ٥١ ، وخبر الواحد وخبر الكافة ص ٥٢ — ٥٣ ، والتواتر ص ١٥٧ — ١٥٩ .

(٣٦) هذا هو موقف البغدادي في « أصول الدين » الذي يعرضه في الاصل السابع ، معرفة الانبياء في خمسة عشر أصلا ١ — معنى النبوة والرسالة ٢ — جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ٣ — معرفة الرسول بأنه رسول ٤ — بيان عدد الانبياء والرسل ٥ — ترتيب الرسل ٦ — صحة نبوة موسى ٧ — صحة نبوة عيسى ٨ — صحة نبوة محمد ٩ — كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ١٠ — التخصيص والتعميم في الرسالة ١١ — جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض ١٢ — تفضيل نبينا على سائر الانبياء ١٣ — تفضيل الانبياء على الملائكة ١٤ — تفضيل الانبياء على الاولياء ١٥ — بيان عصبة الانبياء ، الاصول ص ١٥٣ — ١٦٩ .

(٣٧) هذا هو موقف الايجي في « المواقف » . الموقف السادس في التسميات ، المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة ١ — معنى النبي ٢ — حقيقة المعجزة ٣ — إمكان البعثة ٤ — اثبات نبوة محمد ٥ — عصبة الانبياء ٦ — حقيقة العصبة ٧ — عصبة الملائكة ٨ — تفضيل الانبياء على الملائكة ٩ — كرامات الاولياء ، المواقف ص ٣٣٧ — ٣٧٠ .

وخاتم الانبياء ، واحكامهم (٣٨) . واذا كانت الموضوعات اربعا فانه يمكن ايضا تلخيصها في محاور اقل . جوازها والدليل على صدقها وخسائرها الانبياء (٣٩) . واذا كانت الموضوعات ثلاثة فانه يمكن صسمها في موضوعين اثنين جوازها وصدقها (٤٠) . اما اذا كانت الموضوعات اثنين فانها تكون محورين اساسيين في بيان جوازها بالعقل ثم في بيان وقوعها بالفعل .

(٣٨) هذا هو موقف الجويني في « الارشاد » ، القول في اثبات النبوات . اثبات النبوات من اعظم اركان الدين والمقصود منه في المعتقد بحصره في خمسة ابواب ١ — اثبات جواز اتبعات الرسل ردا على البراهمة ٢ — المعجزات وشرائطها وتمييزها من الكرامات والسحر وما يتميز به من مدعى النبوة ٣ — ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ٤ — تخصيص نبوة نبينا محمد ، الآيات والرد على منكريها من اهل الملل ٥ — احكام الانبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم ، الارشاد ص ٣٠٢ .

(٣٩) هذا هو موقف الجويني في « العقيدة النظامية » اذ تدور النبوة على اربعة محاور ١ — ثبوت النبوة ووقوعها والمعجزة وشرائطها ٢ — وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل ٣ — درجة اثبات الكرامات ٤ — اثبات نبوة سيدنا محمد ، النظامية ص ٤٨ .

(٤٠) هذا هو موقف الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ، في اثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء ١ — صارت البراهمة والصابئة الى القول باستحالة النبوة عقلا ٢ — صارت المعتزلة وجماعة من الشيعة الى القول بوجوب وجود النبوات عقلا من جهة اللطف ٣ — صارت الاشعرية وجماعة من اهل السنة الى القول بجواز وجود النبوات عقلا ووقوعها في الوجود عيانا . وتنتفى استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصورها بنفى استحالتها ، النهاية ص ٤١٧ ، واذا حققنا القول في النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالانبياء من ورد اسمه في الكتاب ، ومن لم يرد واجب الطاعة . ويجب على كل مكلف الايمان بالاله وبلائكته وكتبه ورسله . وانما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد اسما فاسما وشخصا متشخصا بما ظهر عليه من الآيات وبما اخبر من ثبت صدقة عندنا . وانما يتحقق ختم الانبياء عندما يخبر النبي وبما اخبر القرآن انه خاتم النبيين . ومن انكر نبوته من اهل الكتاب وغيرهم من المشركين فلا تهمسك لهم الا القول باحالة النسخ والقدح في وجه المعجزة ، النهاية ص ٤٤٦ — ٤٤٧ .

الاول يمرض للحق النظرى والثانى بعرض للواقع العملى (٤١) . والحقيقة أن محاور النبوة الرئيسية أقل من موضوعاتها . هى بدليعية الحوار تبدأ بالسؤال النظرى عن وجوبها أو استحالتها أو إمكانها ، وهو سؤال الحق النظرى وانها ممكنة الوقوع . ثم يظهر المحور الثانى عن الدليل على صدقها ، المعجزة أو غيرها . ثم يبدأ المحور الثالث عن تطورها بداية ووسطا ونهاية ، وعلاقة المراحل بعضها ببعض ناسخا ومنسوخا وتوقفها كلية باكتمالها وتحقيق الغاية منها . ثم يظهر المحور الثالث والآخر عن النبوة فى آخر مراحلها والدليل على صدقها وهو الاعجاز وطرق نقلها ، ورسالتها دون شخص نبيها وأخيرا عن مضمونها العقائدى والتشريعى الذى يتناوله علم الأصول . ففى هذه المحاور الثلاثة تندرج كل الموضوعات المتناثرة . فتاريخ الانبياء وتاريخ الاديان سواء ديانات ابراهيم أو الديانات الشرقية القديمة والحوار معها أكثر من الحوار مع الفرق الكلامية كل ذلك يدخل فى المحور الثانى عن تطورها . وكل الموضوعات المتعلقة بشخص النبى مثل العصمة والتفضيل كل ذلك يدخل فى المحور الثالث عن الرسالة التى تجب شخص النبى . أما الموضوعات الغيبية كالملائكة وكيفية اتصال النبى بها فكلها تدخل فى المحور الاول حول وجوبها واستحالتها وجوازها ، ولكن يظن المحور الثانى الرئيسيان للنبوة هما إمكانها ووقوعها لا الموضوعات التاريخية الصرفة ابتداء من شخص النبى حتى صحابته وتابعيه وآل بيته ولا الموضوعات الغيبية الصرفة وهى طريقة اتصال النبى بهمصدر الوحي كما هو الحال فى نظرية الاتصال فى علوم الحكمة .

٣ — معناها وحقيقتها .

تعنى النبوة الخبر أو الاخبار . فالوحي يأتى من الخبر والخبر

(٤١) هذا هو موقف الأمدى فى « غاية المرام » ، القاتون السابع : فى النبوات والأفعال الخارقة للمعادات ويشتمل على طرفين ١ — فى بيان جوازها فى العقل ٢ — فى بيان وقوعها بالفعل ، الخاية ص ٢١٥ — ٢١٧ .

مصدر الوحي . الخبر هو الدال والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الانسانية لا شخص النبي ، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس وليس شخص المرسل او الرسول . تعطى النبوة اذن معارف واخبارا ، فهي من جانب المعرفة من اجل توجيه السلوك . لذلك جاءت النبوة اشتقاقا من النبا اى الخبر بالهمزة اى الاعلام . والاعلام غير الالهام . وليس من باب الظن والوهم او الكهانة او النجوم بل اخبار الله بما يكون . النبوة اذن نوع من المعرفة متميزة عن انواع المعارف الاخرى . يقينها باطنى ، ومعرفتها يقينية . اذا كان الالهام كشفا فالنبوة استدلال . واذا كان التوهم ظنا فالنبوة يقين . واذا كانت الكهانة من استراق الشياطين السمع من السماء فيرمون بالشهب الثواقب وقد انقطعت بجىء الرسول فالنبوة عقل وليست سحرا . واذا كانت النجوم تجارب تتعلم فالنبوة علم وليست تخميناً او خرافة . واذا كانت الرؤيا لا يدري احد صدقت ام كذبت فالنبوة لا تأتى الا في اليقظة دون الحلم (٤٢) .

وهناك معان زائدة في النبوة نتحدث عن كيفية المعرفة . صحيح ان الوحي لغة يعنى الاعلام في خفاء ولكنه اصطلاحا اعلام الله للانبياء اما بكتاب او برسالة ملك او ب المنام او بالهام . والهام غير الانبياء في هذه الحالة ليس وحيا فالوحي للتشريع وليس فقط للمعارف النظرية . لذلك قد يجىء الوحي بمعنى الامر وبمعنى التسخير . ويكون الالهام بمعنى الهداية والاشارة . ويطلق بهذا المعنى على القرآن والسنة اى على الوحي المكتوب والمدون . وقد يضاف على هذا المعنى الزائد أصلا تفصيل كيفية حدوث الوحي بأن يخلق الله حالة في النبي يسمع بها مثل صلصلة الجرس او من خلال ملك يتمثل رجلا اى عن طريق الصوت او الرؤية ، عن طريق السمع او البصر ، من خلال الاذن او العين اى من

(٤٢) الاصول ص ١٥٣ — ١٥٤ ، الارشاد ص ٣٥٥ ، الغيبة ص ٣١٧ ، الحصون ص ٣٢ ، التحقيق ص ١٥٢ ، المواقيت ص ٣٣٩ ، الدرر ص ١٥٣ — ١٥٥ ، الشرح ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، المغنى ج ١٥ ص ١٤ — ١٦ .

خلال الحواس . وهذه المعانى الزائدة يصعب تأصيلها عقلا وتبقى سبعة خالصة (٤٣) .

وقد ركز الفلاسفة على النبوة بهذا المعنى الزائد داخل نظرية الاتصال . فقد أراد الفلاسفة أن يجمعوا فيها خواصا ثلاث : أن يكون النبى مطلقا على الغيبيات ما دامت النفوس الانسانية مجردة قادرة على ادراك المجردات ، وأن تظهر منه الاعمال الخارقة للعادة ما دام روحه قادرا على التأثير ، وأن يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامها وحيا ، نوحيا أو يقظة (٤٤) . والحقيقة أن هذه الخواص الثلاث تجسيد للمعانى الزائدة فى النبوة وتصوير لها . فالنبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد ، والغيبيات اغتراب عنها . والمعارف النبوية دنيوية حسية تتعلق بشؤون الناس وضلال معاشهم . كما انها اخراج للنبى عن حدود الطاقة البشرية ، وجعل مسدق النبوة خارجيا وليس داخليا وضد قوانين العقل والطبيعة وليس معها . كما أن هذه المعانى الزائدة المشخصة وقوع فى الغيبيات واخراج للنسوة من محورها الامقى ، النبوة فى العالم ومسارها فى التاريخ الى محورها الراسى ، النبوة كطريق بين النبى والله ، طريقة للوصول خارج الزمان وخارج التاريخ . ولا يهمنى فى النبوة طريقة الايصال ، الوحي أو الرسول أو من وراء حجاب . ولا يهمنى ايضا فى النبوة الملك وانواعه وطريقة قدومه وجرسه ومسوته وشكله . ولا يهمنى ثالثا خيال النبى ، وكيف كان ياتيه الوحي نائبا ام

(٤٣) الوحي قصد من الله الى اعلام من يوحى اليه بما يعلمه ، حقيقة خارجة عن الوجوه السابقة ، يحدث علما ضروريا بصحة ما أوحى اليه ، ادراكه بحواسه وبديهة عقله ولا مجال للشك ، بمجىء الملك أو بخطاب يخاطب به نفسه ، تعليم من الله دون وساطة قلم ، الفصل ٣٥ ص ٨٧ ، الوحي الكلام بما يخفيه ، اعلام فى خفاء ، اعلام الله للنبى من انبيائه بحكم شرعى ، التحقيق ص ١٦٠ — ١٦١ ، عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة ، الرسالة ص ١٠٨ — ١١١ .

(٤٤) المواقف ص ٣٣٧ — ٣٣٩ .

يقظا . لا شأن لنا بالصلة بين الله والرسول وطريقة الاتصال بينهما بالملك أو بغيره ، اسمه وشكله وصوته فذلك لا يمكن معرفته حسا أو عقلا . ولا شأن لنا بالنبوة بين الملائكة والجن والشياطين أو البعائم والطير والجمادات ما دامت مثلنا ، نحن البشر . فهي كلها موضوعات مفارقة لا تسمح بها نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . ما يهمنا هو الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد . والنبوة للبشر وهدمهم . فطريق النبوة جزء زائد على تعريفها وخارج عن حقيقتها .

وقد تعنى النبوة معنى ثانيا غير الاعلام والاخبار وهي الرفعة . فالنبوة من غير همزة ما ارتفع من الارض . وبالتالي يكون النبي هو رفيع المنزلة عند الله . وهو معنى يترك النبوة ويتجه نحو النبي ، ويترك الرسالة ويعرف الرسول ، ويترك النبوة في التاريخ ويتصور علاقة النبي بالله . ويؤثر قيمة الارتفاع على الانخفاض ، والصعود على الهبوط ، ويفضل التأويل على التنزيل وهو ما يعارض سير الوحي ومسار النبوة (٤٥) .

وليس وظيفة النبوة الاخبار بالمستقبل . فذلك كانت وظيفة النسر قبل خاتم النبوة كدليل على الصدق وطبقا للمعنى الاشتقاقي للفظ في اللغة العبرية (٤٦) . اما المعنى في ختم النبوة فهو تحليل الحاضر وليس الاخبار بالمستقبل . واذا كان هناك قصص فانها تهدف الى اعطاء الحاضر ومد الوعي بدروس الماضي وخبرات الامم السابقة . فالوعي بالحاضر هو وعي بالتاريخ ، وما الحاضر الا تراكم للماضي . الماضي عبرة ودرس وتطور يصب في الحاضر ، مسارا من الماضي الى الحاضر وليس نكوصا من الحاضر الى الماضي . اما المستقبل فمجهول بفعل الحاضر ومشرط

(٤٥) اصول الدين ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٤٦) ويشير الى ذلك القرآن الكريم في عدة آيات منها « وأنبياءكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم » (٣ : ٤٩) ، وهو التعريف الشائع في قواميس اللغة العبرية وفي التراث العبراني القديم .

باستمرارية الماضي في الحاضر ، فالماضي هو مستقبل الحاضر ومستقبل المستقبل على حد سواء . يظن القدماء أن النبوة تنبؤ بالمستقبل وقراءة له ، ويظن المعاصرون أن النبوة رجوع الى الماضي ، والنبوة في حقيقة الامر هي تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضي والمستقبل فيه . وقراءة الماضي هي استبصار للمستقبل . ربما الحاضر الا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ .

وتسمى النبوة بمعدة الفاظ مترادفة مثل البعثة والرسالة . الوحي والنبوة متقاربان ، والبعثة والرسالة متقاربان . الوحي هو كل العلم ، والنبوة الطريق اليه . والبعثة النبوة المعلنة والرسالة النبوة المكلفة . تدل المصطلحات الاربعة المتقاربة على تدرج من النظر الى العمل او من العلم الى الخاص ، من الوحي الى النبوة الى البعثة الى الرسالة (٤٧) .

وتتضمن النبوة كرسالة اربعة اطراف : مرسل وهو الله ، ومرسل اليه وهو النبي ، ومرسل اليهم وهم العباد ، ومرسل وهو الشيء . فالمرسل هو الوعي الخالص والمرسل هي الرسالة . وأهم طرف من هذه الاطراف الاربعة ليس المرسل أي الوعي الخالص فذلك هو موضوع التوحيد ، باب العقليات ، الشق الاول في علم اصول الدين . وليس المرسل اليه أي شخص النبي فهو مجرد رسول لا يصل الرسالة . أهم طرف في المعادلة الرباعية هي الرسالة أي التكليف والمرسل اليهم أي نحن البشر ، عباد الله في التاريخ . شخص النبي اذن ليس أحد موضوعات النبوة ومعنى زائد في تعريفها . النبي مجرد واسطة لا يصل الرسالة من المرسل الى المرسل اليهم . وليس جزءا من النبوة بشخصه . طبعا هناك شروط النبوة اذا ما توافرت عند أي انسان يكون هو النبي . لا ترجع النبوة الى جسم النبي او الى عرض من اعراضه او حتى الى علمه بربه فذاك يقع من غير نبوة او علم النبي بكونه نبيا ، فالعلوم غير معلوم بمعد يل

(٤٧) يسميها القاضي عبد الجبار « البعثة » ، الشرح ص ٢٥٠ —

ترجع الى الرسالة والمرسل اليهم حتى ولو كان المرسل مجهولا ، وكان المرسل اليه غائب بشخصه ، اختفى بعهد ايصال الرسالة واداء الامانة . وتبقى الرسالة طالما بقي المرسل اليهم يحملونها عبر الاجيال ويحققونها في التاريخ .

ولكن هل هناك فرق بين النبي والرسول ؟ الفرق بين النبي والرسول هو الفرق بين التصور والنظام ، بين العقيدة والشرعية ، بين النظر والعمل . يأتي النبي بالنظر وبالعقيدة وبالتصور ولا يأتي بالضرورة بنظام او شرعية او يبنى مجتمعا ويؤسس دولة ، فالنظر لم ينعقد بعد . في حين ان الرسول هو الذي يولد النظام من التصور ، ويحقق الشرعية من العقيدة ، ويحول النظر الى عمل . كما يشير النبي الى البعد الراسي فقط ، الصلة بينه وبين الله ، في حين ان الرسول يشير الى البعد الافقي ايضا الى الصلة بينه وبين الناس في التبليغ وحمل الرسالة واداء الامانة . ومن هنا اتت صفات الرسول الاربعة : الصدق والامانة والتبليغ والفتنة واستحالة اضدادها : الكذب والخيانة والكتمان والتهور . ويشق لفظ النبي من فعل لازم في حين يشق لفظ الرسول من فعل متعد . الاول لا يشير بالضرورة الى كل الاطراف في حين يشير الثاني ضرورة الى الاطراف الاربعة : المرسل ، والمرسل اليه ، والمرسل اليهم ، والرسالة . يطلب النبي بالتصديق محسوب بينما يطلب الرسول بالتصديق وبالعمل . الايمان عند الاول مجرد اقرار وتصديق في نفسه عند الثاني اقرار وتصديق ونظر وعمل . قد لا ينجح النبي في النبوة ، ويعصيه من الاذى الكثير ، غدوره هو الشهادة على العصر في حين ان الرسول مطالب بالنجاح ، بناء المجتمع وتأسيس الدولة . لذلك كان بالنبوة تعظيم واستحقاق نظرا للشهادة اما الرسالة فجزاؤها قدر الاعمال . وان كان كلاهما مؤيدا بالمعجزات فان تأييد النبي بها اقوى من تأييد الرسول الذي يكفيه يقين الرسالة الداخلي ، والقدرة على تكوين الافراد وتجنيد المؤمنين والدفاع عن النفس بالفعل ، ومقابلة العنف

بالعنف ، والاخذ بأسباب القوة بغية الانتصار (٤٨) .

ثانياً : وجوبها ، واستحالتها ، وإمكانها .

والسؤال الاول النظرى هو جواز البعثة وهل هى واجبة لم مستحبة أم ممكنة . فاثبت النبوة أو انكارها احدى المسائل الاساسية التى تصنف طبقاً لها الفرق . والحقيقة أن الفرق بين الوجوب والإمكان ليس كبيراً فكلاهما اثبات للنبوة فى مقابل الاستحالة التى تعنى الإنكار . إنما الخلاف بين الوجوب والإمكان إنما غلط فى درجة الإثبات ، أما الوجوب ضرورة أو الوقوع أمكاناً . إنما يخشى من الوجوب الوقوع فى الواجبات العقلية ، الواجبات على الله مثل الصلاح والإصلاح واللفظ والالطاف والعون

(٤٨) معظم هذه الفروق عند أهل السنة . فكل من نزل عليه الوحي من الله على لسان من الملائكة وكان مؤيداً بنوع من الكرامات المناقضة للعادات فهو نبي . ومن حصلت له هذه الصفة وخص أيضاً بشرع جديد أو بنسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول ، الفرق ص ٣٤٢ ، النبي أعم من الرسول ، فالرسول أمر بالتبليغ ، والنبي أوحى إليه . كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا ، شرح الفقه ص ٥٨ ، الأصول ص ١٥٤ ، الشرح ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، ويثار إشكالان (أ) داوود له كتاب دون شريعة وأمر بمتابعة الشرع السابق (ب) أكثر الرسل لم يكونوا أصحاب كتاب ، النبوة ينظر فيها إلى الله والرسالة إلى المبعوث إليهم ، الدر ص ١٥٣ — ١٥٥ ، فيها يفيد وصف الرسول بأنه رسول وما يتصل بذلك ، ضرورة قبول الرسول الرسالة والأشكال أنه لا يوجد رسول قد رفض الرسالة . قال بعض شيوخ الاعتزال الرسالة ليست بمدح ولا ثواب ، المغنى ج ١٥ ص ٩ — ١٣ ، فيها يوصف النبي بأنه نبي وما يتصل بذلك . قال شيوخ الاعتزال فى النبوة أنها جزء على عمل وفصلوا بينها وبين الرسالة من حيث كان المستفاد منها الرفعة دون الرسالة ، المغنى ج ١٥ ص ١٤ — ١٦ ، فيها يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الأحوال . هناك صفات انشائية مثل الأداء وعدم الكتمان وعدم تأخير الأداء ، وعدم فعل ما ينفر وضلاح العباد ، وكونه فى أكمل الأحوال ، حال الخلقة ، حتى تجب له البعثة تخبيراً من القديم ، المغنى ج ١٥ ص ١٧ — ١٩ .

والاستحقاق . وبالتالي يكون الخلاف بين الإنكار والإثبات . ثم يتفرع
الإثبات الى الضرورى والممكن (٩) .

١ — هل النبوة واجبة ؟

النبوة واجبة على أسس ثلاث . غهى واجبة أولا نظرا للواجبات
العقلية مثل الصلاح واللفظ والعوض والاستحقاق وطبقا للحسن والقبح
العقليين . ووجوبها ضرورى بناء على الضرورات العقلية . وهى واجبة
ثانيا لأنها أصلح للعباد وبناء على نظرية الصلاح والأصلح . فالإنسان
فى حاجة الى الدخول فى معاملات والى علم ما يحصل به الانقياد والعون ،
والحاجة الى قوانين وسنن وشرائع . وهى واجبة ثالثا نظرا لأنها لطف
من الله طبقا لنظرية اللطف والإلطف . فلما كان العقل لا يستقل بالتعريفات
التشريعية كان لطفنا من الله وكرما منه أن يتم نعمته على الإنسان وهو
أشرف المخلوقات ، ومن ثم النبوة تعبير عن كرم المبدأ الأول الله ولطف
الله بالعباد . النبوة إذن واجبة بنسأ على الواجبات العقلية ونظريتى

(٩) عادة ما يشار الى المعتزلة بأنهم أصحاب القول بوجوب
النبوة . كما يشار اليهم مع البراهمة بأنهم من أنصار القول باستحالتها .
وقد يقول البعض منهم بإمكانها ويشاركون الإشاعرة فى ذلك بالرغم من
اختلاف الدوافع ، الامكان طبقا للحاجة حاجة العوام أو الخواص كما
هو الحال عند المعتزلة أو الامكان نفيا للواجبات العقلية كما هو الحال
عند الإشاعرة . ويتضح هذا التعدد فى مواقف المعتزلة فى الموضوعات التى
يذكرها القاضى عبد الجبار عند الكلام فى جواز بعثة الانبياء التى تشمل
١ — البراهمة وبيان موافقة البعثة للعقل وأدلته وزوال المخالفة بينهما
٢ — وجوب البعثة ومتى تجب ؟ هل فى البعثة ما يحسن ولا يجب ؟
هل يقع الوجوب فى ذلك معينا أو مخيرا ؟ هل هى غير مستحقة للمبعوث ؟
هل الغرض يعود عليه أو على المبعوث اليه أو عليها معا ؟ ما يجوز أن
يتحمله من الرسالة وما لا يجوز ، هل يتحمل ما يكون تأكيداً أو لا بد من
شريعة محددة ؟ صفة النبى والفرق بينه وبين غير النبى ، المغنى ج ١٥
ص ٧ — ٨ .

الصلاح واللف (٥٠) .

وتكون الصعوبة حينئذ في كيفية الجمع بين الحسن والقبح العقليين وقسرة العقل على ادراكهما كصفات موضوعية في الانفعال وفي نفس الوقت احتياجه الى النبوة كعمون له على التكليف . فما دامت التكالييف واجبة عقلا فانها لا تحتاج الى وجوب ثاب بالنبوة . بل ان الصلاح والاصلاح واللف والالطف والعوض عن الآلام والاستحقاق كل ذلك من الواجبات العقلية وبالتالي ليست أساسا لوجوب النبوة .

واذا كان التكليف عقليا ، واستحقاق الثواب والعقاب عقليا ، والثناء والتحذير تأكيدا لما في العقول ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الاصول العقلية الخمسة فكيف تجب النبوة بناء على هذا الوجوب

(٥٠) هذا هو موقف المعتزلة والفلاسفة ، فكلاهما يقول بالوجوب عقلا ، الغاية ص ٢١٨ — ٣٢٠ ، المواقف ص ٣٤٢ ، قالت المعتزلة بعبء الانبياء واجب ، الاقتصاد ص ١٠٠ ، وما يفكره القاضي عبد الجبار تظهر فيه الاسس الثلاثة للوجوب منها الحسن والقبح العقليان مثل ، في حسن عبء الرسل نظرا لانتفاء القبح عنه ، في أن عبء الرسل متى حسنت وجبت . ويعطى القاضي عبد الجبار أربع حجج تجتمع فيها الاسس الثلاثة وهي (ا) مزية التكليف الذي يتضمن مزية الثواب والعقاب (ب) مزية التنبيه والتحذير وتأكيد ما في العقول (ج) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودور النبوة والانبياء (د) ما يكمل به التكليف وما لا تتم الطائفة ومصلحه الا به ، في انه لا يجوز أن تعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي ، في كيفية كون هذه الافعال مصلحة ولطف ، في أن هذه الافعال اذا اختصت في كونها داعية كما ذكرناه ، في انه يجب على المكلف أن يعرف التكليف ، في أن الله اذا عرفنا أحوال هذه الافعال وجبت علينا ، المغنى ج ١٥ ص ١٩ — ٦٧ ، البعثة لا بد من أن تكون لطفنا للمكلفين ، واللف صلاح ، الشرح ص ٤٧٥ — ٤٧٦ ، ص ٥٧٣ ، وعند الجبائين التكالييف كلها أطفاف ، الملل ج ١ ص ١١٨ ، ورود التكالييف اللطف للبارى أرسلها الى العباد بتوسط الانبياء امتحانا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى عن بينة ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، عند الجبائي تجب النبوة لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة ، وعند بعض المعتزلة تجب على الله اذا علم من أمة أنهم يؤمنون ، المواقف ص ٣٤٢ .

العقلى المكتفى بذاته والا كان الوجوب وجوبين ، وجوب عقلى ضرورى ووجوب شرعى اضافى زائد لا حكم له ؟ واذا كانت الحياة امتحانا واختبارا ، وجهدا ومعاناة فان ذلك انما هو نتاج لممارسة الحرية وهم من العقليات وليست من السميعيات كالنبوة . ليست النبوة اذن من الواجبات العقلية الا بناء على الصلاح واللفظ باعتبارهما واجبين عقليين . فاذا ما حكم العقل أن النبوة بها صلاح العباد ولطف من الله بهم تكون واجبة على هذا الاساس كحكم عقلى بالصلاح واللفظ وليس كحاجة وعون ومدد نتيجة لقصور العقل وحاجته الى وصاية او هداية . وما العمل لو حكم العقل باستغنائه عما سواه وبقدرته على معرفة الصلاح والاصلاح دون ما حاجة الى نبوة ؟ (٥١) .

والعجيب ان تعتمد احدى الحركات الاصلاحية الكبرى الاشعرية في التوحيد الاعتزالية في العدل على تبرير وجوب النبوة بهدم العقل والعلم والاجتماع والسياسة اى هدم اسس الدين ذاته وكأن اثبات وجوب النبوة لا يتم الا على حساب الاسس الحسية والعقلية والاجتماعية التى تقسوم عليها العقيدة ذاتها وبالتالي لم يبق حتى نصف الاعتزال في المسدل واصبح نصف الاشعرية في التوحيد هو السائد في موضوع النبوة (٥٢) . مما يدل على ان انصاف الحلول في الحركة الاصلاحية انتهت الى الاشعرية السائدة منذ الف عام . وقد تم ذلك من قبل في حركة اصلاحية سابقة فيما وراء النهر عندما تحولت الماتريدية بعد عدة اجيال الى الاشعرية التقليدية . فهل تجب النبوة لانها تعطى مجموعة من المعارف النظرية التى لا يستطيع العقل الوصول اليها ؟ هل تعطى معرفة الصانع وصفاته والعقل قادر على الوصول اليها باجماع نظائر الامة . تكلمين وحكماء ؟

(٥١) لذلك قد يكون اقرب الى العقل احيانا والى التاريخ وضع المعتزلة مع البراهمة في القول بلكتفاء العقل لذاته وبالتالي القول باستحالة النبوة كما يفعل الباقلاوى ، التمهيد ص ١٠٨ — ١٠٩ ، والبغدادى ، الفرق ص ١٣١ .

(٥٢) هذه هى محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » .

هل حاجة البشر الى الرسالة هي حاجتهم الى معرفة الغيبيات وفي مقدمتها حياة النفس بعد مغارقتها البدن وقد أجمع الحكماء على اثباتها بالعقل ؟ ولم تمنع النبوة في كل دين ولدى كل ملة من منزع غريق من انكار خلود النفس ووجود حياة أخرى بعد الموت . ان التوحيد كله يمكن ادراكه بالعقل بما في ذلك الصفات السمعية والا لما كون المدل بسبب العقليات في علم اصول الدين في مقابل السمعيات ومنها النبوة . وكيف تكسبون النبوة طريق العلم بالتوحيد والسمعيات لا تؤدي الى العقليات ، فالسمعيات ظن والعقليات يقين على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى ؟ والصفات كلها مثل الانسان ، الانسان الكامل وليس الانسان المتعين ، الانسان كما ينبغي ان يكون وليس الانسان كما هو كائن . وفيه الحسن والقبح العقليان ؟ ليست هناك معارف عقلية ، حسن عقلي وقبح عقلي ؟ فالتوحيد حسن عقلي ، والشك قبح عقلي . واذا خاف الانسان الخطأ النظري وقع في التردد والشك وفي الظن والجهل أي في كل مضادات العلم ، فان العقل قادر على بث الطمأنينة فيه وتحويل التردد والشك الى قطع ، والظن الى يقين ، والعلم الى جهل . واذا كانت الحاجة الى النبوة هي انها تشرح على العقل بطرق الاستدلال البشري العقل قادرا على ذلك وهو واضح منطق البرهان ؟ وهل النبوة منطق صوري أم منهاج عملي للناس ؟ وهل تعطى النبوة هذا المنطق الاستدلالي عن طريق النص أم انها في حاجة الى العقل لاستخراج هذا المنطق وبالتالي يكون من عمل العقل في النبوة وليس من عمل النبوة وحدها (٥٣) . فإذا ما اكتفت النبوة في منطق الاستدلال بالنص وحده فانه يظل ظنيا لاعتماده على النص ولا يتحول الى يقين الا بالعقل على ما هو معروف في باب الأدلة في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٥٤) . ان العقل

(٥٣) حاول ذلك من قبل ابن حزم في « التقریب إلى حد المنطق والمدخل إليه » .

(٥٤) انظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، منهاج الأدلة .

قادر على مسياغة منطق البرهان يقوم على اوليات العقل وبداهات الحس وشهادة الوجدان . كما انه قادر على وضع نظرية في الصدق يمكن بها التحقق من صحة نتائجه وصدق براهينه . في حين يظل البرهان على صدق النبوة خارجيا محضا اذا كان هو المعجزة او ذاتيا خالعا اذا كان مجرد الايمان . يبدو ان الوحي ما زال معروضا حتى في الحركات الاصلاحية الحديثة على اتسه نظرية في النبوة اى الوحي الراسى مصدر المسارف النظرية في حين ان الوحي ليس فقط نظرية في النبوة بل نظرية في التاريخ اى الوحي الامنى مصدر التشريع العملى والاساس النظرى للعمل الفردى والجماعى . لذلك سرعان ما تحولت نظرية النبوة كوحى راسى في الحركة الاصلاحية الحديثة الى نظرية اشراقية صوفية ، وانتقلت من الفلسفة الى التصوف ، وتحول النسى من منظر وقائد الى صوفى وولى ، ان تفاوت العقول في الادراك لا يعنى اى نقص في العقل لـ يعنى خطأ في استعماله . ويمكن بمنطق البرهان ونظرية الصدق وبالمراجعة والاستدلال المشترك تجاوز اختلاف العقول والوصول الى الاتفاق بينها . واتفاق العقلاء اولى من اختلافهم . وبداهات العقول راولياتها واحدة ، عامة وشاملة ، لا اختلاف عليها بين العقلاء ، والنبوة لا اسرار فيها ولا غموض بل افكار واضحة ومتميزة يمكن ادراكها بالعقل السليم والتحقق من صدقها بالبرهان (٥٥) .

هل تجب النبوة لحاجة الانسان الى التجريب وكان الانسان قاسم على استخدام الحواس والاعتماد على المصنوعات والمشاهدات والمجربات

(٥٥) الرسالة ص ٧٩ — ٨٢ ، ص ٩٣ — ٩٥ ، ويكرر محمد عبده بعض التوجيهات القديمة عند الرازى في بيان فائدة بعثة الانبياء فيها لا يستقل العقل بدركه . يذكر منها اثنتي عشرة فائدة ، سبعة منها في الامور النظرية ، اربعة في العقل ، وثلاثة في التجربة وهى ١ — العقل لا يدل على الصفات خاصة الصفات السمعية مثل السمع والبصر والكلام ٢ — خوف المكلف ان يتصرف في ملك الله بغير اذنه والنبوة تزيل الخوف ٣ — ليس كل ما كان حسنا وقبيحا في العقل حسنا وقبيحا في الشرع ٤ — تفاوت العقول في ادراك الاسرار الالهية ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وهي جزء من المعلومات طبقا لنظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى ؟
التجريب موضوع العلم التجريبي ومادته الاولى . وقد برع القدماء في
العلوم التجريبية في الطبيعة والكيمياء والادوية والطب ، ولم يكتفوا بالطب
النبوي ، وأسسوا المبادئ المبادئ العامة للطب التجريبي ، ونقدوا المنطق
الصوري ، ووضعوا قواعد المنهج التجريبي . العلم التجريبي علم
انساني يهدف كالعلم العقلي الى الكشف عن قوانين الطبيعة
من أجل السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الانسان . وما
فائدته ان كنت النبوة تغني عنه ؟ والمعروف تاريخيا ان العلوم النبوية
كانت اقرب الى العلوم الاشرائية الصوفية منها الى العلوم العقلية
التجريبية . لا تحتوي النبوة على أسس علم الفلك وان كانت توجه
الشعور نحو الطبيعة والتأمل في الكون والنظر في الاهلة لمعرفة المواقف
حتى يأتي العقل والتجريب ليضع قواعد علم الفلك وأصوله . ان
الصناعات والعلوم التجريبية من اكتشاف الانسان واختراعه . لذلك كانت
الطبيعات مسابقة على الالهيات في علوم الحكمة كما كان المنطق سابقا
على الطبيعيات . فالعقل والتجريب سابقان على النبوة بل والطريق
اليها . كما ان العقل والطبيعة سابقان على النظر الى الله والطريق اليه .
كما بان من قبل في نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى ان المحدث
هو الطريق الى القديم وأن الصنع دليل على وجود الصانع (٥٦) .

هل تجب النبوة لحاجات عملية اى للتنفيذ والتحقيق واداء الرسالة
ما دام الانسان غير قادر على سن القوانين وتأسيس الشرائع واقامة

(٥٦) من فوائد البعثة التي لا يستقل العقل بدركها عند الرازي
١ - افادة البعثة الى الادوية المجربة ٢ - عدم امكان معرفة طبائع
الافلاك بالتجربة والآلات والعيون الانسانية ٣ - الهداية الى الصناعات
الناقصة ، المحصل من ١٥٦ - ١٥٧ ، ويرد محمد عبده بأنه ليس من
وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمي الصناعات ، التاريخ والكواكب
والنباتات والحيوان وطبقات الارض ، الرسالة من ١٢٢ - ١٢٣ .
م ٣ - النبوة - المعاد

الدول أو تجنيد الجماهير وتوجيه الأمم وفتح البلدان؟ (٥٧) إلا يمكن العقل قيادة المجتمعات مثل قيادة الإمام لها ؟ هناك أيضا العقل الاجتماعي والعقل السياسي والعقل التاريخي لوضع القوانين وسن الشرائع . صحيح أن النبوة تحتوى على تشريع ولكنها توجيهات عامة في حاجة الى تفصيلات واستنتاجات من العقل والواقع ، من واقع المجتمع واستقراء حوادث التاريخ . صحيح أن النبوة تحتوى على بعض التوجيهات الخلقية والارشادات العملية ولكن لا تكفى الدعوة الى المحبة والتعاون أن تكون أساسا لتكوين المجتمع الانساني . وهل النبوة في نهاية الامر نظرية في التاليف الاجتماعي أم في الصراع الاجتماعي ؟ هل وظيفة النبوة حل الصراع الاجتماعي أم حسمه ؟ ايقافه أم حله ؟ ان المجتمع في حاجة لفهم تركيبه وقوانين حركته ومصراعه الى أكثر من المحبة والعدل والمبادئ العامة والقيم النظرية . صحيح أن الحاجة الى التعاون وتأسيس المجتمعات واقامة الدول تكشف عن الأساس الاجتماعي للوحى وعن البعد الانتمى له كما تكشف المعارف النظرية عن البعد الراسى فيه ولكن لا يعنى ذلك أن الانسان قاصر عن ادراك الحقائق الاجتماعية وعاجز عن توجيه الامور العملية ، وتأسيس الدول وتدبير الملك . ان علوم السياسة والاجتماع والقانون والتاريخ أيضا من وضع الانسان مثل باقى العلوم العقلية والتجريبية . ولماذا تهدم القوانين الانسانية وتبين مفسدها وعيوبها من أجل اثبات وجوب الشرائع النبوية ؟ ألا تثبت النبوة الا على انقراض البشرية ؟ ان تغير القوانين البشرية ليس عيب بل تطور واجتهاد كما هو الحال في الفقه . وان اختلاف الطبائع والشعوب وارد في القوانين البشرية والشرائع الالهية على حد سواء (٥٨) . وان هذا التضارب بين

(٥٧) هذا هو المملىك الثانى فى بيان الحاجة الى الرسالة من طبيعة الانسان نفسه عند محمد عبده ، الرسالة ص ٩٦ - ١٠٣ .

(٥٨) وذلك واضح فى القرآن الكريم فى عدة آيات مثل « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٤٩ : ١٣) ، « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » (٥ : ٤٨) ، ١٦ : ٩٢ ، ٤٢ : ١٨ .

القانون البشرى والقانون السماوى لهو أساس الثنائىة فى وجداننا المعاصر .
واحد أسباب مصائب عصرنا فى الصراع بين الاتجاه العلمانى والحركة
السلفية . ان وظيفة الرسل فى قيادة الامم هى نفسها وظيفة القادة
والابطال . ولم تزل البشرية من كليهما معادون ان يكون أحد الفريقين
بديلا عن الآخر أو سببا لايجاده . بل ان رئاسة الانبياء تقسم على تصهر
هرمى للعالم ، النبى فى القمة والناس فى القاعدة ، وما بينهما القواد
والوزراء والعسال طبقا لنظرية الفيض وترتيب العقول ، وترتيب الاجناس
والانواع ومراتب القوى الانسانية . فالنبوة عند القدماء نظام رئاسى
هرمى بالضرورة كما هو واضح فى « المدينة الفاضلة » ، علاقة الرئيس
بالرؤوس علاقة القمة بالقاعدة أو المركز بالمحيط وكان سلطة النبى سلطة
مركزية رئيسية ، فاهرة ومسيطرة وكان السلطان لا يكون الا أعلى عليين
والناس اسفل سافلين ! (٥٩)

بالإضافة الى هذه الفوائد العسامة للبعثة التى تجعلها ضرورية واجبة
هل هناك فوائد أخرى لها على التفصيل ؟ هنا تظهر العبادات على انها
الدافع الاول على ضرورة البعثة والتى لا يستطيع العقل أو الواقع الوصول
اليها . ولماذا تكون العبادات ضد العقل والطبيعة ومفروضة عليهما

(٥٩) الرسالة ص ٨٠ — ٨٢ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ومن ضمن
العقائد المتأخرة ان الله أرسل رسلا مبشرين ومبشرين للناس ما يحتاجون
اليه من أمور الدنيا ، النسفية ص ١٢٢ — ١٢٣ ، الحصون ص ٣٢ ،
ويقول محمد عبده ان وظيفة الرسل أنهم مسن الامم بمنزلة العقول مسن
الاشخاص وفى نفس الوقت يرى ان تفاصيل طرق المعيشة والحقق فى
وجوه الكسب وتداول شهوات العقل الى درك ما أعد للوصول اليه من
أسرار العلم فذلك مما لا دخل للرسالات فيه الا من وجه العقلة العسامة
والارشاد والاعتدال فيه ، الرسالة ص ١١٨ — ١٢١ ، وهى إحدى
الحجج التى قدمها الرازى من قبل لاثبات النبوة فالانسان لابد فيه مسن
رئيس ، والرئيس اما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو
على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبى . فالنبى يكون كالقلب
فى العالم وظيفته كالديماغ كما أن القوى المدركة تفيض من الدماغ على
الاعضاء وكذا قوة البيان والعلم انها يفيض منه بواسطة خليفة على جميع
اهل العالم ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

دون أن تكون تعبيراً عنها ؟ وهل العقل عادة والشرع عبادة ، والعبادة لا تكون عبادة ؟ أن وضع العقل في مقابل العبادة يجعل العبادة لا عقلية غير مفهومة وغير معلة بحكمة مع أن العلة أساس التشريع يمكن ادراكها بالعقل والتجريب . ولا توجد عبادة واحدة ، وكل ملة تعبد بشعائرها وترى فيها أنسب تعبير عن إيمانها وعقائدها . وإذا كان العمل عبادة فإن العقل قادر على أن يصل إليه دون أشكال ورموز وصور لا تعبر عن جوهر الإيمان وقصد العقيدة (٦٠) .

كيف تثبت النبوة إذن كضرورة نظرية وعملية على حساب العقل من أجل هدمه ، وإرادة الإنسان من أجل إعلان عجزه ، ودون ما حاجة إلى القدرات البشرية وعلومها وصناعاتها وسعاساتها وشرائعها ؟ أن الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا . هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعاً ، وهي مبادئ عقلية وطبيعية ، شعورية ووجودية في آن واحد (٦١) . وأن كل ما يمكن التوجه به ضد العقل الإنساني والقسرة البشرية يمكن التوجه به أيضاً إلى تفسير النبوة وتأويل الوحي الذي يقوم به عقل الإنسان وتظهر فيها مصالحه ويفرض فيها إرادته . وهل سلم الإيمان من التعصب والجهل ؟ ليست القوانين المستنبطة من الشرائع النبوية تتدخل فيها الأهواء الفردية والمصالح الاجتماعية المتضاربة حين تطبيقها وبالتالي يقضى على حسناتها في ذاتها ؟ أن الشهرة والفلة والنسيان وكل مظاهر النقص الإنساني تعم العقل سواء عمل بمفرده أم نسر النبوة وأول الوحي . وهل استطاعت النبوة أن تخفف من نقائص

(٦٠) يقدم الرازي حجتين لاثبات ضرورة النبوة للعبادة ١ — تقنين كيفية العبادة للجميع حتى لا يتنازع فيها الناس فتقع الفتن ٢ — العقل عادة والشرع عبادة والعبادة لا تكون عبادة ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٦١) الرسالة ص ١٠٣ — ١٠٧ ، التحقيق ص ١٥٢ — ١٥٤ .

الانسان وهى أول من يعترف بها ؟ (٦٢) حتى امور المعاد التى قد تكون أحد بواعث وجوب النبوة فان العقل قادر على أن يصل اليها . وقد توصلت مجتمعات بأكملها الى خلود النفس دون نبوة . كما أن العقل قادر على أن يصل بمفرده الى قانون الاستحقاق وأن الجزاء على قدر الاعمال ، عقابا أم ثوابا . فلا يوجد فعل الا وله اثر ، ولا يوجد اثر الا فى المعالم سما كان فى الحال او فى المآل ، مباشرا أو غير مباشر (٦٣) . وكيف يكمين الاحساس بالقلّة والقهر أساسا لوجود الوحي وضرورته ؟ الا يثبت الوحي الا بقهر الانسان واحساسه بالضالة والعجز امام قوة عظمى تعمد افضل منه وتقدر على ما لا يقدر عليه ؟ وهل استطاعت النبوة أن تمنع الانسان من أن يعمل عقله أو يمارس حريته أو أن تجعله أكثر عقلانية واعظم قدرة ؟ فالنبوة لم تمنع الانسان من انكار وجود الله أو انكار النبوة أو عدم التصديق بالمعجزات أو انكار الشرائع ورفضها بناء على القبح العقلى والضرر المادى أو اهمال التطبيق والاكتفاء بالجانب النظرى كما هو حال البشر الآن أو اسقاط فاعلية الجانب الاخسرى والتخوين بالوعد والوعيد أو نشوب القتال والفتن والحروب الطائفية التى لا تقا من الحروب العلمانية (٦٤) .

(٦٢) يصف القرآن أوجه الضعف الانسانى . فالانسانى ضعيف يدعو الله حين الضر فاذا كشف عنه الضر نساها ، يائس من الرحمة اذا تأخرت ، ظلوم كئيب ، يدعو بالبشر أكثر من دعائه بالخير ، ظلوم جهول ، عجول قنور ، كفور وسواس ، هلوع مفرور ، طاغ كنود ، فاجر خاسر ، يمن مجادل .

(٦٣) يذكر الرازى فوائد البعثة على التفصيل بأن الامور قسمان : قسم يستقل بها العقل وقسم لا يستقل بها العقل . الاول مثل افتقار العالم الى صنائع حكيم ومائدة بعثة الرسول وهذا تأكيد للعقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . والثانى امور ثلاثة (ا) خلقنا الله وبين لنا وجوه عبادته بعد أن وجبت أصل الطاعة فى العقل (ب) اعطانا النبوة فى مقابل تركيب الشهوة والغفلة (ج) وايضا لمعرفة الثواب والعقاب فى الآخرة بعد أن عرفت العقول الحسن والقبح فى الدنيا ، المحصل ص ١٥٦ ، الرسالة ص ٧٢ — ٧٧ .

(٦٤) التحقيق ص ١٥٤ — ١٥٦ .

ان العقل ليس بحاجة الى عون ، وليس هناك ما يند = العقل . العقل يحسن ويقبح وقادر على ادراك صفات الحسن والقبح في الاشياء . كما ان الحسن قادر على الادراك والمشاهدة والتجريب ، لا طريق الى الصانع الا العقل والحسن . ويمكن معرفة الاخلاق بالفطرة ، والاستحقاق واجب عقلى ، وكسب النفس بالنظر والعمل . وذلك هو موقف الفقهيا دون زيادة في الايمان او هدم للمعرفة الانسانية (٦٥) .

٢ - هل النبوة مستحيلة ؟

ان القول باستحالة النبوة هو رد فعل طبيعي على القول بوجوبها فكلاهما طرفا نقيض ، اثبات ونفى ، وجوب واستحالة . فبينما يقسم الوجوب على هدم العقل والعلم والاجتماع والسياسة والقانون تقسم الاستحالة على تأكيد العقل والعلم وعلى الاعتراف بقدرات الانسان النظرية والعملية على تأسيس العلوم الاجتماعية .

وهناك ثلاثة دوافع للقول بالاستحالة اما الامتناع من حيث المبدأ والامكانية النظرية الخالصة (العقل الاولانى او المبدئى) او الامتناع من

(٦٥) هذا هو موقف ابن حزم ورفضه لوجوب النبوة لرفضه للتعليل اذ يقول « ولينا نحتاج الى تكلف ذكر قول من قال من المسلمين ان مجيء الرسل من باب الواجب واعتلالهم في ذلك بوجوب الانذار في الحكمة اذ ليس هذا القول صحيحا . وانما قولنا الذى بيناه انه لا يفعل شيئا لعله والله يفعل ما يشاء وأن كل ما فعله فهو عمل وحكمة اى شيء كان ، الفصل ج ١ ص ٥٥ في حين يقرر حتى المصلحون المحدثون مثل الشيخ حسين أفندى الجسر في « الحصون الحميدية » ثمانية حجج على وجوب النبوة هي ١ - معاضدة العقل فيها يستقل بمعرفته ٢ - استفادة الحكم فيها لا يستقل العقل بمعرفته ٣ - بيان حال الاعمال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهداء العقل الى مواقفها ٤ - بيان مناسع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تقى بها التجربة ٥ - تكهيل النفوس البشرية بحسب استعدادها في العلميات والعمليات ٦ - تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ٧ - تعليم الاخلاق الفاضلة للانفراد والسياسات الكاملة في المنازل والمدن ٨ - الاخبار بتفاضل ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وترغيب الحسنات والنهي عن السيئات .

حيث كفاية العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر للمعرفة (العقل النظرى ،
أو الامتناع من حيث التكليف العملى وان كانت مقبولة نظريا (العقل
العملى) (٦٦) .

١ — الاستحالة المبدئية . تقوم الاستحالة المبدئية اى الإنكار
الميتافيزيقى للنبوة واثبات استحالة البعثة على حجج ثلاث : الاولى ، لابد
ان يعرف المبعوث ان المرسل له هو الله ولا طريق الى معرفة ذلك فعمل
المرسل هو الجن . والحقيقة ان هذه الحجة تجعل النبوة متوقفة على
المرسل فى حين ان النبوة واقعة تاريخية ، يقينها فى وقوعها الذى يفرض
امكانها ، وبرهان صدقها داخلى ولا يتوقف على المرسل او حتى على
المعجزة كدليل على صدق النبى . كما ان افتراض الجن افتراض غيبى غير
مرئى ، كالمرسل سواء بسواء . والنبوة مسارها فى التاريخ ما بعد
الرسول وليس ما قبله اى البعد الاغقى وليس البعد الراسى . النبوة
الراسية ليست جزءا من النبوة اى من السمعيات بل هى جزء من الانبيات
اى العقليات فى صفتى الكلام والارادة . لا يهم فى النبوة مصدرها اى ما
قبل الاعلان بل تبليغ الرسالة بعد الاعلان وضمان صحتها التاريخية
وهو اليقين الخارجى ثم ضمان صدقها النظرى وامكانيات تحقيقها ومطابقتها
للواقع وهو يقينها الداخلى . وليس المطلوب فى النبوة لمعرفة صدقها
امكانية التمييز بين كلام الله وكلام الانسسان ما دام يأتى فى صوت انسانى
وبلغة انسانية ورسول انسانى ليبلغه للناس . ولا يسمع كلام الله

(٦٦) يذكر الابحى سبعة دوافع لانكار النبوة والقول باستحالتها
١ — امتناعها من حيث المبدأ والامكانية الميتافيزيقية الخاصة ٢ — امتناعها
من حيث كفاية العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر ٣ — امتناعها من
حيث امتناع التكليف نظرا للضيق به وان كانت مقبولة نظريا . اما الدوافع
الاربعة الاخرى فهى خاصة باستحالة المعجزة وهى ١ — امتناع المعجزة
وهى الدليل على صدق النبوة ٢ — امتناع دلالة المعجزة فالنبوة لا تثبت
بخرق العادات ٣ — امتناع تواتر المعجزة حتى مع التسليم بها ٤ — امتناع
وقوعها أصلا ، المواقف من ٣٤٢ . وقد أرجأنا هذه الدوافع الاربعة
الاخيرة للعنوان التالى ، ثالثا — هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

مباشرة الا بالصوت من خلال الاذن الانسانية . صحيح انه لا يوجد اضطرار بأن ما تلقاه الرسول علم من الله ، ولو اراد الله علما لاضطره اليه ومع ذلك فان الانسان قادر بمفرده عن طريق الاستبصار واستشراف الباطن معرفة ما يدور في نفسه وذلك بانعكاس نظرنه الى الداخل والتركيز على شسعوره . كما يستطيع ان يستشرف شسعور الآخرين ببصيرته خاصة اذا كانت تربطه بهم علاقة حب . والحدس يقين لا ظن ، يمكن ان ينكر . قد يخطيء مرة ولكن لا يخطيء كل المرات . ولا يعنى خطؤه عدم وقوعه أو استحالة (٦٧) . والحجة الثانية ان الرسول من الله كمرسل الى الرسول كمرسل اليه ان كان جسمانيا فلابد ان يكون مرئيا وبالتالي تستحيل النبوة لان الرسول من الله الى النبي جسماني لم يره احد . والحقيقة ان لا يهم أيضا كيفية وصول الوحي من الله الى الرسول فذلك ادخل في نظرية النبوة في علوم الحكمة وليس في علم اصول الدين . صدق النبوة في صدق الكلام ومطابقته للواقع ومصالح الناس . صدق النبوة في صحتها التاريخية ونقلها المتواتر أولا ثم في صحة تفسيرها طبقا لقواعد اللغة واسباب النزول ثانيا ثم في امكانية تحقيقها تحقيقا لمصالح الناس ثالثا وكما هو الحال في علم اصول الفقه (٦٨) . ويمكن ان تكون وسيلة الاتصال غير مرئية بخلق علم ضروري في النفس دون ما رسول . ويمكن ان يكون الرسول مرئيا للمرسل اليه وحده دون غيره أو يكون مرئيا له ولغيره دون ان يعرف الغير عليه كرسول (٦٩) . والحجة الثالثة ان التصديق بها

(٦٧) المواقف ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، لا يدرك شيء منها بالابصار ويشاهد بالحواس بل يدعى الرسول مجرد صوت أو رؤية شخص ولعله بعض الملائكة أو الجن أو عفريت أو أمر هام وخيالات وصور ، التمهيد ص ٩٩ — ١٠١ ، الفاية ص ٣٢٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

(٦٨) انظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des Fondements de la Compréhension, Ilm usul al - Fiqh, Paris, Le Caire, 1965.

(٦٩) في معرفة الرسول بأنه رسول : لابد من حجة وبرهان مثلا (أ) ان يخاطب الله بلا واسطة ويخلق في قلبه علما ضروريا كما خاطب آدم وعلمه الاسماء (ب) ان يخاطبه بلا واسطة ويظهر في تلك الحالة دلالة

يتوقف على العلم بوجود المرسل وذلك لا يحصل الا بغامض النظر وغير مقدر بزمان . ولما كان للمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم فيلزم اقصام النبى وعيب البعثة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا والحقيقة ان التصديق بالنبوة لا يتوقف على وجود المرسل بل على الصدق الداخلى وبرهان العقل ومصالح العباد بالاضافة الى الصدق الخارجى من طريق التواتر لاثبات الصحة التاريخية للنصوص اى للوحى المكتوب . وقد يكون البرهان واضحا بديهيا وليس غامضا . ويمكن فى عمر الانسان الوصول اليه ويكون فى العمر بقية للتنفيذ . وربما يعبر عن هذه الاستحالة بالتساؤل حول كيفية اتصال المطلق بالنسبى واللامرئى بالمرئى . فاذا كان الاتصال لا يتم الا بين نوعين متجانسين فكيف يتم اتصال بين طرفين مختلفين ؟ فاذا كان الله غير مشاهد او مرئى فكيف يتم الاتصال بينه وبين الرسول وهو مشاهد مرئى ؟ واذا كان الرسول مشاهدا مرئيا الا يقتضى ذلك ان يكون الطرف الآخر كذلك ؟ ويسهل الرد على هذا التساؤل بالتمفرقة بين المطلق والنسبى اعتمادا على حجج العقول واستنادا الى نظرية الوجود بالتمفرقة بين القديم والحادث او بين الواجب والممكن او حتى بالرجوع الى المبادئ العامة الاولى فى التفرقة بين المعلول والمعلول (٧٠) .

تدل على أن المخاطب هو الله ، المعجزات مثلا (ج) أن يرسل الله ملكا يأمره بالرسالة وتظهر معجزة للتفريق بينه وبين الشيطان (د) أن تصح نبوة البعض بهذه الطريق ثم يخبرون بنبوة جديدة . المعرفة الاولى ضرورية والثانية استدلال مثل رسالة لوط على لسان ابراهيم او الحواريين على لسان عيسى ، الاصول ص ١٥٦ — ١٥٧ ، والطريقة الرابعة مشروطة بالنقل المتواتر . وقد عبر القرآن عن الطرق الثلاثة الاولى فى آية « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء انه على حكيم » (٤٢ : ٥١) .

(٧٠) هذه هى شبهة الدهرية وهى فى القديم الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا ، المحصل ص ١٥٤ ، ص ١٥٦ ، اليس الله بقادر على مشافهة الخلق دون رسول ؟ الاقتصاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، التمهيد ص ٩٨ — ٩٩ .

وقد يعترض على وجوب النبوة بمسألة التفضيل أو الاختيار . لماذا كان البشر متساوين فكيف يفضل انسان على آخر يختار كى يكون نبيا ؟ لا يكفى لتبرير الاختيار الحر مجرد ارادة المختار لانه تبرير لا عقابى . لا يكفى أن يكون سبب الاختيار والتفضيل عمل النبى واجتهاده فكثيرهم العاملون المجتهدون ، وبالتالي يظل السؤال قائما لم هذا العامل المجتهد بعينه ؟ ولا يكفى ايضا ان يكون سبب الاختيار هو اضطرار النبى للعلم اذ يظل السؤال قائما : لماذا اضطرار هذا الانسان بعينه كى يكون نبيا دون غيره ، فضلا عن أن اضطراره لا يفسر سبب الاختيار والتفضيل بقدر ما يفسر كيفية تلقى الوحي . ولا يكفى ايضا أن يقال أن سبب الاختيار هو قسدرات طبيعية لدى الرسول لان القسدرات خلقية لا تدخل فيها لمسؤولية الأفراد واستحقاقهم الشخصى . وبالتالي يظل سؤال الاختيار قائما خاصة وإن الرسول ينال أعظم اجر وافضل منزلة . والحقيقة أنه لا رد على هذا السؤال الشخصى . وسيظل باستمرار واردا في هذا الشخص أو ذاك (٧١) . انما الرد الوحيد هو ضرورة وجود الرسول كوسيلة لتلقى الوحي . ولما كان الشخص مجرد وسيلة فإن سبب التعيين يكون سؤال افتراضيا صرفا . الرسول هنا هو عموم الشخص وليس خصوص الرسول .

تقوم اذن الاستحالة المبدئية على انكار النبوة على أساس مبدئى ومنهجي قبل ان تتناولها كموضوع تاريخى ، وبالتالي لا يمكن التعرض لها الا على هذا الاساس أى بيان امكان النبوة قبل بيان وقوعها

ب — الاستحالة العقلية : وتقوم الاستحالة العقلية على اكتفاء العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر للمعرفة . فالمعرفة مصدرها واحد وهو العقل ، غفى العقل الكفاية لكل أنواع المعارف وبالتالي نستحيل النبوة .

ويكون انكار النبوة على درجتين ، اما ان تنكر النبوة على الاطلاق بلا استثناء او تثبت نبوة وتنكر اخرى . الاولى اقرب الى الانكار المبدئي الميتافيزيقي والثاني انكار عملي شعوبي طائفي يفضل نبيا على آخر ، ويعترف بنبوة دون اخرى ، ويصعب التوفيق فيه بين الانكار المبدئي والاعتراف الجزئي (٧٢) .

ولا يعنى انكار النبوة نظرا لاكتفاء العقل انكار التوحيد ، فالنوحيد من العقليات . فلا تعارض اذن بين توحيد الصانع وانكار النبوة ، اثباتا للعقليات دون السمعيات . يقوم التوحيد الفطري على العقل والطبيعة وليس في حاجة الى نبوة كاحد المعارف العقلية او الواجبات العقلية وما دام العقل يستطيع ان يصل الى كل ما يصل اليه الوحي في النظم والمقائيد وفي العمل والشرائع فلا حاجة الى النبوة كنظرية في المعرفة او كنظرية في الاخلاق . ان انكار النبوة على الاطلاق انما يدل على الثقة

(٧٢) هذا هو موقف البراهمة والصائبة والتناسخية واثيانا يضاف اليهم المعتزلة ، الغاية ص ٣١٨ ، والبراهمة في الاصل قبيلة بالهند فيهم اشراف اهل الهند يقولون انهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم ، ولهم علامة يتفردون بها وهي خيوط ملونة بحبرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف ، الا انها أصبحت معروفة داخل الحضارة لما كان علم اصول الدين هو علم الفرق والملل والنحل ، الفصل ج ١ ص ٥٥ ، وقد افترقت البراهمة على قولين (أ) منهم من جحد الرسل وزعم انه لا يجوز في حكمة الله وصفه ان يبعث رسولا الى خلقه وانه لا وجه من ناحيته يصح تلقي الرسالة عن الخالق (ب) ان الله ما ارسل رسولا سوى آدم وكذبوا كل مدع للنبوة سواه ، او ان الله ما بعث غير ابراهيم وحده وانكروا نبوة ما سواه ، التهيد ص ٩٦ ، يثبت اهل السنة الرسل من الله الى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع ، الفرق ص ٢٤٢ انكروا النبوات واعترفوا بالصانع ، النظمية ص ١٧ ، الغاية ص ٣٢٠ — ٣٢١ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ، الاصول ص ٢٦ ، الشامل ص ١١٦ — ١١٧ ، القائلون باثبات الحقائق وان العالم محدث وان له خلقا واحدا لم يزل وابطلوا النبوات كلها ، الفصل ج ١ ص ٤ ، قالت البراهمة بان بعث الانبياء محال ، الاقتصاد ص ١٠٠ .

بالعقل البشرى والى الاعتراف بالطبيعة والفطرة . فاذا كان العقل والطبيعة قادرين على هداية الانسان لما الحاجة الى النبوة (٧٣) ؟

وقد تقسيم الاستحالة العقلية على تحسين العقل وتقبيحه . فمسا حسنه العقل يفعل وما تبخسه العقل يترك ، وما لم يحكم فيه العقل بحسن او بقبح يفعل عند الحاجة ، ويترك عند عديمها . فالعقل والطبيعة هما اساس الحكم على الاشياء . بل ان العقل قادر على الوصول الى التكليف والى الواجبات العقلية ومنها شكر المنعم والعوض عن الايلام بلا استحقاق مثل ايلام البهائم عند الذبح . وقد تستعمل قاعدة الحسن والقبح العقلين كحجة جدلية لاثبات استحالة النبوة عقلا . غاما ان يكون النبى مستتركا بالعقل ام لا . فان كان الاول فلا فائدة من انبعاثه وان كان ضد العقل فلا يمكن قبوله . وقد اكمل الله العقول ، وجعلها قادرة على ادراك الحسن والقبح والتمييز بينهما ، وجعلها دليلا على الخالق ومرشدا لمصالح الخلق منعا للظلم ووسيلة للعلم . فلا حاجة للنسوة في وجود العقل . وان انت متفقة مع العقل فهي اضافة زائدة لا لزوم لها ولا غاية ، وان انت مخالفة له فلا يمكن قبولها لما كان العقل هو الاساس (٧٤) .

(٧٣) قالت البراهمة ان فى العقل مندوحة عن البعثة ، المواقف ص ٣٤٤ ، ما حكم العقل بحسنه يفعل وما حكم بقبحيه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لان الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال ويترك عند عديمها للاحتياط ، انكرت البراهمة النبوات ومجدوها عقلا ، واحالوا انبعاث بشر رسلا ، يقولون بالتوحيد على قولنا الا انهم انكروا النبوات ، الفصل ج ١ ص ٥٥ ، التمهيد ص ١٢١ — ١٢٢ ، انكروا النبوات والشرائع ، واشتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول ، وزعموا ان الله اتما كلف العباد وان يعرفوه بعقولهم وان يشكروه على نعمه وانه لا يظلم بعضهم بعضا ، وحرموا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب وقالوا ان ايلام الله لها فى الدنيا لاجل عوض يوصل اليها فى الآخرة ، الاصول ص ٣٢٣ ، النظامية ص ٤٧ — ٤٨ .

(٧٤) الله اكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبح وجعلها دلالة على مرائد الخلق ومصالحهم ومنع بها من القتل وجعلها

واعتبار الناس محجوجة بعقولهم لا يدل على أى اثر خارجى بل يعبر عن ضرورة داخلية فى نظرية الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأن العقل أساس النقل ، وأن كل ما يتوصل اليه بالسمع يمكن معرفته عقلا حتى الشرعيات والمبادئ ان لم تعرف بخواصها فانها تعسر بفياثها . ويستحيل أن يكون السمع أساس العقل لان الأدلة والبراهين عقلية خالصة لا سمع فيها كما أن معرفة الحسن والقبح واردة قبل السمع . وقد أمكن ادراك التوحيد والمعدل بالعقل وهما البابين الرئيسيان فى العقليات وهى الالهيات . ويشترك فى النظر جميع العقلاء بشرط الوعى . فلا يكف عن النظر الا نائم أو مجنون أو ساه . وأن الاستشهاد على منع النظر بهن يمنع النظر لهو استشهاد على الطبيعى بالشاذ ، والطبيعة تؤدى الى النظر اكثر مما تؤدى الى الجهل ، فالطبيعة عاقلة (٧٥) . بل ان الانسان بعقله قادر على تحدى النبوة منسل قدرة

دلالة وثريرة الى علم كل ما يحتاج اليه ، وليس يجوز أن يأتى الرسل بغير ما وضع فى العقل فدل ذلك على المغنى عنهم وعدم حاجة الخلق اليهم ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، التمهيد ص ١٠٣ ، لا يزد أن يكون النبى مستدركا بالعقل أم لا فان كان الاول فلا غائدة من انبعائه وان جاء ضد العقل فلا يمكن قبوله . والحجة قائمة على تحسين العقل وتبحيحه ، الارشاد ص ٣٠٢ — ٣٠٤ ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ ، الشرح ص ٥٦٣ — ٥٦٦ ، النهاية ص ٧٢ ، ان جاء الانبياء بما يخالف العقول فهم مردودون وان جاءوا بما يوافقها فما الحاجة اليها ؟ النظامية ص ٤٧ — ٤٨ ، فى بيان شبه البراهمة وذكر أجوبتها ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ١٠٩ — ١٤٦ .

(٧٥) البقلانى : المعتزلة مع البراهمة فى موقفهم من النبوة ويسمىهم اخوانهم من المعتزلة التمهيد ص ١٠٤ ، ص ١٠٧ — ١٠٩ ، واحسانا يضع البراهمة والمجوس والمعتزلة فى موقف واحد من النبوة ، التمهيد ص ١٠٩ — ١١١ ، وكذلك يشير البغدادى الى أن النظام قد امجب بقول البراهمة بابطال النبوات ولكنه لم يجسر على اظهارها خوفا من السيف ، الفرق ص ١٣١ الا ان ابن حزم لا يذكر المعتزلة فى انكار النبوات ولا يضعهم مع البراهمة ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٦٢ وبالإضافة الى

« الشيطان » الذى طلب الاستمهال فاستمهل . ولما كانت الفبسوة ترتكز على العقل فلا خوف من تحدى العقل للنبوة والا كان العقل يتحدى نفسه وهو البناء الذى تقوم النبوة عليه (٧٦) .

وفى كل عقل خاطران ، خاطر للاقدام من الله وخاطر للاحجام من « الشيطان » . وللانسان حرية الاختيار بين الخاطرين او الباعين الخاطران فى القلب . الاول يدعو للحق والثانى يدعو للباطل . ويقع التكليف بوقوع هذين الخاطرين . وان غفلة الغافل عن الخواطر لبست نقضا للخواطر بل نقض للغافل . كما لا يعنى تعارض الخواطر الشك وتكافؤ الأدلة بل معنى حرية الانسان وضرورة اختياره بين الخير والشر . وان عدم وقوعها من انسان لا يعنى انها لا تقع ضرورة عند كل انسان . والخاطران ليسا عقليين فحسب بل هما فى القلب باعثنان يكشفان عن صراع العواطف وحياسة الوجدان ، ويكونان شرط الحرية والاختيار دون الجاء . ويتفق هذان الخاطران مع الثنائية المتعارضة المعروفة فى كل دين

قاعدة الحسن والقبح العقليين يذكر أبو هاشم انه يمتنع خلو النبوة من تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها . ومع ذلك فالنبوة عند المعتزلة من الطاف الله وبالنالى فهم يقولون بامكانها وليس بوجوبها او استحالتها ، الاصول ص ٢٠٣ .

(٧٦) مذهب المعتزلة امهال النظر وافحام الانبياء . فانما يلزم الافحام على من قال بالمهلة ويجب على النبی امهال النظر ، النهاية ص ٤٢٩ — ٤٢٣ ، الغاية ص ٣٢٨ — ٣٢٩ ، وهى الفكرة المستمدة من الآيات القرآنية « مهل الكافرين مهلهم رويدا » (٨٦ : ١٧) ، « وذرني والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا » (٧٣ : ١١) ، وتشير الى ذلك آيات الانتظار مثل « قال انظرني الى يوم يبعثون » (٧ : ١٤) ، « قال رب انظرني الى يوم يبعثون » (٩٥ : ٣٦ ، ٣٨ : ٧٩) ، « قال انك من المنظرين » (٧ : ١٥ ، ١٥ : ٣٧ ، ٣٨ : ٨٠) ، أو آيات الانتظار مثل « قل انتظروا انا منتظرون » (٦ : ١٥٨) ، « فانتظروا انى معكم من المنتظرين » (٧ : ٧١ ، ١٠ : ٢٠) ، « قل فانتظروا انى معكم من المنتظرين » (١٠ : ١٠٢) ، « وانتظروا انا منتظرون » (١١ : ١٢٢) .

وملة بين الخير والشر ، بين الحق والباطل ، بين الفضيلة والرذيلة ، بين الحسنة والسيئة وما ينتج عنها من ثنائية الجزاء في الثواب والعقاب (١٧٧) .

ونحلل الخواطر الى موضوع الحرية والاختيار اكثر من احوالها الى موضوع العقل المكتف بذاته دون ما حاجة الى نبوة . فقد يوجد الخاطران متضادين ، الاول من الله والثاني من « الشيطان » وعلى الانسان ان ينصر الاول على الثاني في معركة الخواطر (١٧٨) . وقد يكون خاطر الدعوة

(١٧٧) فلما البراهمة فانهم اقرروا بتوحيد الصانع ، وانكروا الرسل وقالوا ان الله فرض على عباده المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره . وان قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين ، احدهما من قبل الله ينبيه الى ما يوجبه عقله من معرفة الله ووجوب شكره ، ويدعوه الى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله . والخاطر الثاني من قبل شيطان يصرف به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله . واثبتوا الخاطرين عرضين . وقالوا انما وقع التكليف بهذين الخاطرين لانه لو انفرد فيه احد الخاطرين دون الآخر صار ملجأ الى طاعة الخاطر الذي غيه ولا تكليف مع الاجاء ، الاصول ص ٢٦ ، جددوا الرسل واثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر وابطلوا الفرائض السمعية ، وقالوا ان قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين احدهما من قبل الله ينبيه على ما يوجبه عقله ، يدعوه الى النظر والاستدلال ومعرفة الاله وتوحيده ، والآخر من الشيطان يدعوه الى معصية الخاطر الاول . وقد مكن الله الشيطان من القاء الخاطر الداعي الى الشر في قلب العاقل ليعتدل به دواعيه وبصيح منه اخيار احسد الخاطرين . ولو انفرد بالخاطر الاول لكان يلجأ الى ما يدعوه اليه لانه ليس في مقابلته ما يدعوه الى ضده ، ولا تكليف مع الاجاء ، الاصول ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٧٨) يقول المعتزلة أيضا بالخواطر . فعند ابي الهذيل الخاطرس الداعي الى النظر والاستدلال يورده الله على قلب العاقل يدعوه به الى طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه . والخاطر الثاني من قبل الشيطان يصده به عن طاعة الخاطر الاول وكلاهما عرضان ، الاصول ص ٢٧ — ٢٨ ، ووافقه الجبائي وابنه على وجود الخاطرين واتهما عرضان ، غير ان الجبائي قال ان الخاطر الداعي الى النظر والاستدلال من قبل الله جارى مجرى الامر . وهو قول خفي يلقيه الله في قلب العاقل او يرسل ملكا يلقي ذلك في قلبه . وكذلك الخاطر الذي يلقيه الشيطان قول خفي يخاطبه به وانكر قول ابيه وابي الهذيل في كون

الى الطاعة امر خفى للطاعة من الله يقابله امر خفى للمعصيان من الشيطان . وقد يكون الخاطر قولاً جليلاً من الله بلا واسطة او بتوسط رسول مقرون بمعجزة . وقد يكون الخاطران مجرد باعثن في القلب علي الاقدام والاحجام ، احدهما للطاعة ، والثاني للمعصية من اجل الاختيار بينهما دون ما حاجة الى تجسيم او تشخيص او تشبيه . والا لزم في حال الشيطان تكليفه بخاطرين ، واحد من الله والآخر من شيطان آخر ، ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية (٧٩) . والحقيقة ان الخواطر انما هي

صفة الخاطر انه علي معنى علم او فكر . وقول ابن الجبائي في مثل هذا مثل قولنا (الاشاعة) في المعنى لانه قد اقر بأن الایحاء من الله انما يكون بالقول الذي ليس من جنس الوسائوس . الا انا قلنا انه قول جلي مضاف الى الله بلا واسطة او الى رسول متوسط واصله هسو الى الله او الى ملك . ولكن لا ننكر ان يكون الرسول من الله الى عبده ملكا غير انا نوجب كونه مقرونا بمعجزة تدل علي صدقه ، الاصول ص ٢٧ - ٢٨ ، وعند النظام خلق الله خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعا به خاطر الطاعة الى الطاعة ليفعلها ، ودعا به خاطر المعصية الى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين ، الاصول ص ٢٧ ، وحكى عنه ابن الراوندي ان خاطر المعصية من الله الا انه وضعه للتعديل لا يعمى ، وأن الخاطرين جسمان . وعند ابن الراوندي ان الاعمال التي من شأن النفس ان تفعلها وتجعلها وتميل اليها وتحبها فلا تحتاج الى خاطر بدعواها اليها . واما الاعمال التي تكرهها وتنفر منها فان الله اذا امر بها احدث لها من الدواعي مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها . وان دعاها الشيطان الى ما تميل اليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازى داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة . وان اراد الله ان يقع من النفس فعل ما تكرهه وتنفر طباعها من جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير بفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه قتميل النفس الى ما دمت اليه ورغبت فيه طباعاً ، مقالات ج ٢ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٧٩) من قال بالتكليف من جهة خاطرين احدهما من جهة الله والآخر من جهة الشيطان يلزمه ان يكون تكليف الشيطان بخاطرين احدهما من الله والآخر من شيطان آخر وثالث حتى يتسلسل ذلك لا الى نهاية ، الاصول ص ١٥٦ ، لذلك قال بشر قد يستغنى المختار من فعله وفيها يختاره عن الخاطرين . واحتج في ذلك باول شيطان خلقه الله وانه لم ينقل شيطان يخطر . ولذلك قال ابو الهذيل أيضاً قد تلزم الحجة المتفكر من غير خاطر في حين يقول ابراهيم وجعفر بضرورة الخواطر .

البواعث النفسانية والمرجحات العقلية التي تجعل الانسان يختار بينها
وهي اقرب الى طباع النفس وميولها ورغباتها ، ما نهيل اليه وما تنفر
منه طباعا . فالعقل والطبيعة صنوان .

قد يستطيع الانسان معرفة الحسن والقبح عن طريق التصفية .
فالأفعال الانسانية ان كانت خيرة ترتفع نفس فاعلها بحيث تكون اقرب الى
الملائكة والنفوس المجردة وبالتالي لا تحتاج الى نبوة من خارجها والى
انبياء يرشدونها وكان ذلك ثوابها . أما اذا كانت أفعالها سيئة هبطت الى
اسفل واقتربت من عالم الحيوان وكان في ذلك عقابها . وهي نظرية
التناسخ التي هي اقرب الى النظريات الاشرافية التطهيرية الاخلاقية ،
الصعود الى النور والهبوط الى الظلمة . لا تحتاج علما آخر للتوابع
العقاب بل يتم ذلك في هذا العالم في دورات الحياة المتعاقبة . العقل هنا
هو تصفية القلب ، العقل الباطنى الذى لا يحتاج ايضا الى نبوة اسره
بالعقل الاستدلالي (٨٠) .

والحقيقة ان هذه النظرة لا تصدق الا على الصفوة العاقلة صاحبة
الوعى المتميز ولكنها لا تصدق على عامة الناس . هي ليست تكذيبا للانسان

(٨٠) تقول التناسخية ان الأفعال الانسانية ان كانت على منهاج
قويم وسنن مستقيمة ارتفعت نفس فاعلها الى الملكوت بحيث تصير نبيا
او ملكا . وان كانت أفعاله على منهاج الحيوانات والتشبيه بالسمكيات
والانغماس فى الرذائل والشهوات انحطت نفسه الى درجة الحسرات
او اسفل منها ، وهكذا على الدوام كلما انقضى عصر ودور ولبس . ثم
لا عالم جزاء ولا حساب ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب وذلك كله مما عرفه
بالعقول على طول الدهر . فلا حاجة بالانسان الى ما هو مثله يحسن
له فعلا او يقبح له فعلا اذ لا يزال فى فعل يجزى او فى جزاء على فعل
وهكذا على الدوام ، الغاية ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، ص ٢٣٩ — ٢٤٠ ،
ولا تذكر مصنفات علم أصول الدين أقوال الصائبة بالرغم من اشراكها
مع البراهمة والتناسخية فى القول بالاستحالة العقلية للنبوة .

م ٤ — النبوة — المعاد

على الاطلاق ولكنها تبين ان عقل الصنفوة قادر على الاستغناء عنها (٨١) .
فبالنسبة للعامة هناك أمور ، خاصة العبادات واشكالها ، في حاجة الى
نبوة لبيانها اذ لا يستطيع العقل الاهتداء اليها وان استطاع معرفة
الحكمة منها وغايتها . وبظل الامر بالنسبة للخاصة ان العبادات
واشكالها لا تكون جوهر النبوة التي هي في حقيقتها معارف نظرية
يستطيع العقل ان يصل اليها . قد تكون النبوة ضرورية لعامة الناس
الذين لم يتعودوا على ممارسة النظر واعمال العقل ولكنها ليست ضرورية
للخاصة الذين تعودوا على النظر وعلى اعمال العقل . وقد ينشأ هذا
التعود اما بالطبيعة واما بالاكْتِسَاب واما بكليةها معا ، وهو ما أكدته
الفلاسفة أيضا . ومع ذلك يمكن للعامة أيضا بحسبها الشعبي وبيصيرتها
ال تلقائية ان تدرك حقائق النبوة خاصة العملية مفهوما مثل المساواة والعدالة
وهي الحقائق التي تتوق اليها الجماهير الغفيرة نظرا لما تعانيه من
فقر وضنك . فالخاصة بعقولها ، والعامة بضمكها يمكنها ادراك حقائق
النبوة . كما يمكن بواسطة نشر التعليم تحويل العمالة الى خاصة فيصبح
كل افراد المجتمع من الخاصة واذا كان العقل يستطيع ان يعرف كل شيء
نظرا وعملا ، عقيدة وشريعة فقد تظل ممكنة لاباحة بعض اشياء بحظرها
العقل (٨٢) . واذا كان العقل في غنى عن الرسل فقد كان بإمكان الله

(٨١) يتهم القاضي عبد الجبار بتكذيب البرهمن للانبيا مثل تكذيب
اليهودى لشريعة محمد ، المغنى ج ١٤ الاصلح ص ١٦٠ — ١٦١ ،
ص ١٧٤ .

(٨٢) وذلك مثل وجوب الصلاة وتقديرها ، والزكاة ونصابها ،
وحسن ايجاب الدية العاقلة ، وتقبييل الحجر ، والسعى بين الصفا
والمروة ، والهرولة ، ورمى الجمار ، والتمكين في السجود ، وقبح شرب
الخمر ، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين ، وقبح ترك الصلوات ، كل ذلك
بدرك بالسمع ، التمهيد ص ١٠٨ — ١١١ ، وايضا ذبح البهائم غير
المضرة ، وقد وافق المعتزلة البراهمة في دعاء الخواطر الى النظر والاستدلال
وفارقوهم في اجازة بعث الرسل لغرض الدعوة واباحة ما حظره العقل
كذبح البهائم وتسخيرها وايلامها لغرض ادعوه فيها . وعند ابي هاشم
لولا ورود الشرع بذبح البهائم وايلامها لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه
لاجل الغرض ، الاصول ص ٢٦ — ٢٧ .

اضطرار العقول الى معرفته دون ما حاجة الى اللب والدوران وتأسيس الوحي على العقل وجعل من يقدح في العقل يقدح في النقل . واذا كرر العقل هو الاساس فقيم النقل ؟ وما الفائدة من الرسل اذا كان في العقل مندوحة ؟ اذا كان العقل يحسن ويقيح فما غائدة الوحي ؟ (٨٣) ليس القول بكتفاء العقل استبدادا بالرأى ولكنه ثقة بالعقل وعلان لاستقلاله وهو ما ترمى اليه النبوة (٨٤) . فلماذا نفع عن النبوة ضد العقل انما يمثل النبوة في مراحلها الاولى قبل اكتمالها . والمدافع عن العقل مكثفا بذاته دون ما حاجة الى نبوة انما يمثل النبوة في آخر مراحلها بعد اكتمالها . فالنبوة وسيلة لاكمال العقل ، وكمال العقل غاية النبوة .

ج — الاستحالة العمالية : وتقوم الاستحالة العملية على نفى التكليف ابتداء أو نفى اعتبار الشرائع مضادا للعقل . فما الداعى الى الخلق ثم التكليف ؟ واذا كان الخلق نعمة فان التكليف نقمة . وبالتالي يكون الفعل متناقضا بين اوله وآخره . وتتمثل استحالة التكليف تفصيلا في عدة أمور . اذ كيف يكون التكليف ممكنا مع جبر الاعمال لما كانت الافعال كلها واقعة بقدرة الله ومعلومة من قبل ؟ ان ضياع حرية الانسان امام ارادة مطلقة تعلم كل شيء سلفا يقضى على شرعية التكليف اولا وعلى اسباب وجود النبوة ذاتها ثانيا . كيف يبعث نبي ومعلوم سلفا مصر

(٨٣) يقول البراهمة ان كان الله بعث الرسل الى الناس ليخرجهم من الضلال الى الايمان فقد كان اولى به في حكمته وانهم لمراده ان يضطر العقول الى الايمان به ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ ، مع الادلة ص ١٠٩ ، الطوابع ص ٢٠٧ ، المحصل ص ١٥٤ ، الاقتصاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، ويرد عليهم الاشاعرة بارجاع الحسن والقبح العقليين الى الشرع ، الاصول ص ٢٤ ، ص ٢٠٣ ، العضدية ج ٢ ص ١٨٣ — ٢١٧ انظر ايضا الفصل الثامن ، العقل الغائى ، رابعا : العقل والنقل ٢ — اثبات العقل ج — ما هو دور السمع ؟

(٨٤) ينهم ابن حزم المنكرين للنبوات مثل الفلاسفة والصائبة والبراهمة بالاستبداد بالرأى . فهم لا يقولون بشرائع واحكام امرية بل يضعون حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، الملل ج ١ ص ٥٦ .

الإنسان وإذا سيفعل وإذا كان سيهتدي أم لا لا مما فائده التنبه في
ومصير الإنسان مقدر من قبل ؟ كيف يعاقب الإنسان وهو معروف مسلفاً
أنه سيهتوت كافراً حتى ولو أرسلت إليه الرسل ؟ ذلك سفيه ، والعقاب
ظلم قبيح . كما أن التكليف اضرار لما يلزمه من النصب والنصب في حالة
الفعل ، والعقاب في حالة الترك . فهو تعب في الدنيا وعقاب في الآخرة .
وإذا كان التكليف لا لغاية فانه يكون عبثاً ، وإذا كان لغرض يعود على
الله فالله منزّه عن الاغراض وغنى عن العالمين . وإذا كان لغرض يعود
على الإنسان غامياً أن يكون ضرراً وهو منتف يرفضه العقل وأما أن يكون
نفعاً وهو ما لا وجود له . فالتكليف اضرار بالعقاب خاصة للكفار
والعصاة . وإذا كان التكليف مع الفعل فلا فائدة لوجوبه ما دام في الفعل
غنى عنه وإذا كان قبل الفعل فانه يكون تكليفاً بما لا يطاق لان الفعل
قبل الفعل محال . وأخيراً ان التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير
ويحد عن معرفة الله فالفاعل لا يكون حكيماً والحكيم لا يكون فاعلاً (٨٥) .

والحقيقة أن كل هذه الحجج ضد التكليف يمكن الرد عليها .
فالخلق بلا تكليف مجرد طبيعة دون عقل ، ومادة دون حرية . وان مسا
يهز الإنسان عن باقي الظواهر الطبيعية هو التكليف الحر والا كان

(٨٥) يقول منكرو التكليف ان الانبياء انما جاء من عند الله بالتكليف
لكن القول بالتكليف محال ، المحصل ص ١٥٤ ، قالوا ان البعثة لا تخلو
عن التكليف لان فائدتها باتفاق . والتكليف ممتنع لوجوه (أ) كيف يكون
التكليف مع الجبر لما كانت الافعال واقعة بقدره الله ، ومعلومة من قبل ؟
فالتكليف إذن قبيح (ب) التكليف اضرار لما يلزمه من التعب والفعل أو
العقاب (ج) التكليف إما لا لغرض وهو عبث أو لغرض يعود الى الله
وهو منزّه أو الى العبد وهو إما اضرار وهو منتف أو نفع . والتكليف
اضرار بالعقاب خاصة للكفار والعصاة . (د) التكليف إما مع الفعل
ولا فائدة فيه لوجوبه وإما قبل الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل
قبل الفعل محال (هـ) التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة
الله ، المواقف ص ٣٤٣ — ٣٣٤ .

مجرد مخلوق مثلها (٨٦) . فكما أن الخلق نعمة فإن التكليف نعمة المخلوق في الطبيعة ونعمة التكليف في الحرية . صحيح أن التكليف يبطل بعقيدته الجبر فكيف يتم التكليف وكل شيء يتم بقدرة الله بما في ذلك إفعال المكلف ولكنه لا يبطل بحرية الاختيار وهي أحد مكتسبات المثل . إن التكليف يكون قدحا في النبوة على افتراض الجبر ولكنه لا يكون قدحا إذا كان قائما على حرية الاختيار . وبالتالي يكون للوحي مبررات وجوده . وإذا كان التكليف اضرازا عاجلا فإن ذلك من أجل منفعة آجلة . مشقة الاستيقاظ مبكرا للصلاة لا تعادلها منفعة إفعال المبكرة وفوائد الصلاة . ومشقة الصيام لا تعادلها مآثره في السيطرة على النفس والاحساس بالآخرين . ومشقة الجهاد والتضحية بالنفس لا يعادلها نصر الأمة وبقاء الحق . والثواب والعقاب متضمنان في الإفعال (٨٧) . والنفع القبيح يتضمن عقابه من داخله ، تأنيب الضمير وحكم الناس ، والقصاص من الأفراد نفسه حياة للمجموع . وإن غاية التكليف هو تحقيق الرسالة وازدهار الحرية وكمال الطبيعة وتحقيق إمكانات الوجود الإنساني . والتكليف تكليف قبل الفعل بما يطاق ، في حدود الطاقة والقدرة والإهبة ، وبالتالي فهو ممكن . وليس تكليفا من الخارج بل هو التزام داخلي تعبيرا عن قدرات الإنسان على تغيير العالم . ليست الغاية معرفة نظرية بالله بل هي تكليف عملي ، وهو تحقيق المعرفة النظرية بالفعل . فالفعل ليس ضعفا في النظر بل تحقيق وإتمام له .

فإذا ما تم الاعتراف بالبعثة وإمكانها فإنه قد يمتنع وقوعها نظرا لمعارضة الشريعة لمقتضيات العقل ، وبالتالي لا تكون ، من عند الله مثل ذبح الحيوان وإيلائه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ومنع الملاذ التي بها صلاح البدن ، والتكليف بالإفعال الشاقة وبفضيل بعض

(٨٦) هذا هو معنى الآية القرآنية المشار إليها دائما « أنا عرضنا الإمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان » (٢٢ : ٧٢) .

(٨٧) الأصول ص ١٥٦ ، الغاية ص ٣٢٣ ، ص ٣٣٩ .

الإمكان على البعض الآخر ، واللاتيان ببعض الشعار التي لا توافق العقل والالتزام ببعض الأحكام التي تعارضه مثل تحريم النظر إلى الحرة الشوهاء وإباحته إلى الأمة الحسنة (١٨٨) . والحقيقة أن هذه الأشياء لا تطعن في النبوة وتجعلها مستحيلة لأنها ليست جوهر النوحيد . فالوحي لا طقوس فيه ولا شعار . والعبادات فيه صورة والمعاملات هي

(١٨٨) طائفة اعترفت بإمكان البعثة ومنعت وقوعها وقالوا تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتتة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله وذلك كماباحة الحيوان وإيلاهم وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن وتكليف الأعمال الشاقة كطلي الفياق وكزبارة بعض المواضع والوقوف ببعض ، والسعي في بعض ، والطواف ببعض مع تماثلها ، ومضاهاة المجانين والصبيان في التمرى وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى ، وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار ، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسنة ، وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد ، المواقف ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ، الدليل على فساد الرسالة قبح السعي بين السفا والطواف بالبيت وتقبيل الحجر والجوع والعطش في أيام الصيام والمنع من فعل الملاذ التي تصلح الأجسام وأنه لا فرق بين البيت الحرام وبين غيره وبين الصفا والمروة من البقاع وبين غرفة وبين غيرها فثبت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم ، التمهيد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، وعند البراهمة أن الدليل على كذب مدعى الرسالة أنه يخبر عن الله بإباحة ما تحظره العقول من أيام الحيوان وذبحه وسلخه وتسخيره ، والحكيم لا يجوز أن يبيع ما تحظره العقول ولا أن يبعث من يتكذب عليه في إطلاق ذلك وإباحته ، الأصول ص ٢٦ — ٢٧ ، قالت البراهمة أن الرسل وردوا بإباحة ما حظره العقل من ذبح البهائم وإيلاهم الحيوان بلا ذنب وتحمل العاقلة الحية وكذبهم لأجل ذلك ، الأصول ص ١٥٥ ، اعترضوا على ذبح البهائم واستسخرها . وإيلاهم الله للبهائم والأطفال ، التمهيد ص ١٠٢ — ١٠٥ ، الارشاد ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، الغاية ص ٢٢٢ ، وبشارك بعض المعتزلة والفلاسفة في ذلك . فعند أبي هاشم بن الجبائي لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلاهم لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه لأجل الغرض ، الأصول ص ٢٦ — ٢٧ ، وعند البعض الآخر ذبح البهائم وتسخيرها وإيلاهم لغرض أو عوض أو هي مصالح أو الطواف ، الشرح ص ٥٦٢ — ٥٦٧ ، فصل في الكلام على من أنكر الشرائع من المنتسبين إلى الفلسفة ، الفصل جا ص ٧٤ — ٧٨ ، وتنكر الدهرية الرسل والشرائع لميلها إلى استباحة كل ما يحيل الطبع الفرق ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

المضمون . ويمكن القياس بالصورة دون المضمون أو تجل المضمون بصورة أخرى . فالطقوس لا تمس جوهر الوحي . ومع ذلك يمكن ادراك دلالاتها واخذ الدلالة وترك الاشياء الدالة . فالبعض منها رموز مثل رمى الجمرات والسعى بين الصفا والمروة . ويمكن ايجاد دلالاتها في التجربة البشرية فيما يتعلق بالذكريات ورغبة الانسنان في زيارة الآثار والاطلال وامكان المحبين ومنازل الشعراء وآثار المفكرين للرجوع بالذهن الى الماضي وتذكر سير الابطال واسترجاع حياة المجاهدين . والسعى رمز للجهاد ، ورمي الجمرات رمز للنضال . كما يمكن استقائها كلية كما فعل الحكماء . ولكن العسامة في حاجة الى طقوس وشعائر واحتفالات ومواكب . والوحي أتى للجميع ، عامة وخاصة . وبسبب هذا الجانب اللاعقل في صور العبادات رفض الفقهاء التعليل وابطلوا القياس . ولكن يظل التعليل اساس الاحكام ويظل القياس أصلا من أصول التشريع . فليس كل ما في الشريعة مضادا للعقل بل ان الاحكام التي بها صلاح العباد أي كل ما يتعلق بالمعاملات يمكن فهمها بالعقل وادراك غايتها وقصدها .

والشريعة في نهاية الامر وسيلة لا غاية ، وسيلة يحصل بها الانسان على فائدة ، ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة . فالصيام مثلا وسيلة للاحساس بالآخرين جوعا وعطشا . ولكن يمكن للانسان ان يشعر بذلك دون الصيام وحده وذلك بالالتزام بقضايا الفقير ومشاكل الجماعة . واذا كان الصيام نوعا من الراحة للبدن فانه يمكن للانسان ان يخفف من طعامه وشرابه وقاية للبدن وحرصا على صحته . واذا كان الصيام يدل على ان للانسان ارادة على بدنه وقدرة على التحكم في وظائفه العضوية فيمكن للانسان ان يمارس هذه الارادة في واقف اجتماعية في حالة حصار أو سجن أو فقر . وبنفس الطريقة اذا كانت الغاية من الصلاة هي الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر اليومي والرجوع الى الباطن لتعادل الكفة مع مشاغل اليومية فيمكن تحقيق هذه الغاية لا بالصلاة وحدها بل بالتفكير أو التأمل أو الاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم . واذا كانت الغاية من الصلاة الاحساس بالوقت ووقوع الاعمال في الزمان والاحساس بالفور ، وبأن لكل لحظة فعلا والا لكان الفعل قضاء فانه يمكن الحصول

على هذا الاحساس بالزمان ليس بالصلاة وحدها ولكن بالاحساس بالعمر والشعور بالغاية والرسالة وبضرورة العمل على تحقيقها ، ووضع خطة يومية للتنفيذ على مراحل . واذا كانت الغاية من الصلاة صحة البدن وسلامة الاعضاء ونظافة الجسم بالحركات والقيام والقفود والوضوء والطهارة فان الانسان يستطيع ان يحصل على هذه الفائدة لا بالصلاة وحدها ولكن عن طريق الرياضة البدنية والنظافة الدائمة . واخيرا اذا كانت الغاية من الزكاة هي احساس الانسان بان ما يملك ليس له وبان الآخرين حقا فيه فان الانسان بطبيعته وبفكره وبنظام الوحي لا يملك شيئا ، وكل ما في الواقع يستخدم لمصلحة الجماعة . فلا يوجد حق للانسان وللآخر بل يوجد حق للجماعة . واذا كانت الغاية من الزكاة سيولة المال ورفض كنز الاموال فان الانسان بفكره وتنظيمه لاقتصاده يمنع اكتناز الاموال . فالمال للاستثمار وليس للاكتناز . العبادات اذن معقولة ولها اسسها الواقعية في مصلحة الانسان . ولا تقوم على مجرد قرار او سلطة او رسم او صورة حتى انه من الصعب وصفها بانها طقوس او عبادات بل هي افعال (٨٩) .

وبالنسبة الى يبرز سؤال ، لماذا اذن العبادات والشرعيات اذا كان الانسان يستطيع الوصول الى غاياتها بأساليب اخرى ؟ لا يستطيع ذلك الامن اوتى حظا من الوعي والثقافة ، وهو ما لا يتأتى للجميع . ولما كان الوحي أسلوبا في مخاطبة الجميع فانه اتى بهذا الاسلوب في التعامل حتى يسهل على الجميع فهمه وتطبيقه والعمل به . فالخاصة والعامة معا قادرون على حد سواء على فهم العبادات . ولكن الخاصة وحدهم هم القادرون على الحصول على الغايات بوسائل اخرى . واذا كان المجتمع كله خاصة واستطاع ان يكون على درجة من الوعي والثقافة فانه يصل الى نفس الغايات بوسائل متعددة . ولكن اتحاد الوسائل قد يكون ايضا

(٨٩) انظر تحليلنا لهذه الامثلة ولامثلة اخرى في رسالتنا الاولى .

Les méthodes d'Exégèse, PP. CCXLI — CCCLIV

نوعاً من توحيد السلوك وأكثر ضماناً للوصول الى الغايات من وسائل أخرى ما زالت تحت التجربة ، وهو ما لاحظته الحكماء من قبل . فالفلسفة والشريعة متفقتان في الغاية وهو صلاح النفس وتحقيق كمالها وكان الاخلاق هي نقطة الالتقاء بين الفلسفة والشريعة . فاذا ما أدى تطبيق الشرائع الى نفاق بغياب الفضائل الداخلية وحضور الصور الخارجية أنتت الفلسفة لتعبد الى الصورة مضمونها والى الشريعة حياتها . واذا خير العاقل بين التقوى دون الشرائع او بين غياب التقوى وحضور الشرائع لكان الاول هو الاكمل . أما فيما يتعلق بذبح الحيوان وايلامه فلا يكفى لاثبات شرعية ذلك أن يقال أنه مسموح به من قبل المالك فهذا تصور خارجي للشرعية وجعل العقل والطبيعة معاً تابعين لارادة خارجية إنما يمكن فهم ذلك باعتبار أن الانسان سيد الكون ، وكل شيء مسخر له . ولذا الرفق بالحيوان والرفق بالانسان أولى ؟ لذلك هناك قانون الاستحقاق وقانون المعوض عن الآلام كي يعيش الانسان راضياً عن نفسه مقبلاً للعسل ونافياً للجور والظلم .

٣ — النبوة ممكنة .

ان لم تكن النبوة واجبة او مستحيلة فهي ممكنة أى جائزة . والقول بوجوبها وضرورتها لا يحتاج الى اثبات . والقول باستحالتها في حاجة الى دلائل نفى . أما القول بإمكانها فهو في حاجة الى اثبات ووقوعها بالفعل دليل على امكانها وكان وقوع الشيء بالفعل أكبر دليل على امكانه . لا يثبت امكان النبوة أولاً ثم وقوعها ثانياً على ما هو معروف من اسبقية الفكر على الواقع ، والمبدأ على الحادثة ولكن يثبت امكان النبوة بعد وقوعها أى بأسبقية الواقع على الفكر . لا يتم اثبات النبوة قبلياً استنباطياً بل يتم بعدياً استقرائياً . يثبت الامكان من الوقوع ولا يثبت الوقوع من الامكان . وهو ما يتفق مع التوجيه العام لعلم اصول الدين في اعتبار مبحث الوجود سابقاً على التوحيد ، وأن معرفة الحادث هو الطريق الى معرفة القديم ، وبلغت الحكماء ، سبق الطبيعيات على الإلهيات . ما دامت الرسالة واقعة فالنبوة ممكنة الوقوع ومن ثم كان انكار النبوة او القول

بإستحالتها إنكارا للواقع وهذا للضرورة . وما دامت نبوة محمد ، ونحن عليها ، قد وقعت فالنبوة جائزة حتى لا يقول أحد أنا لا أدرى هل النبوات السابقة قد وقعت أم لم تقع . غامكان وقوع النبوة من وقوعها بالفعل كما أن اثبات الحركة يكون بالحركة بالفعل . ولكن ، ماذا نفعل بمن لا يسلم بوقوعها وينكر حدوثها بالفعل ؟ هنالك القرائن الحسية وفي مقدمتها الكتاب المدون والمقروء والنقل المتواتر . وهل يثبت الواقع فكرا ؟ وهل تشرع الواقعة للمبدأ ؟ نعم فلا شيء يسبق الواقع شرعا ، وشرعية المبدأ أنها تكمن في واقعيتها . وفي علم أصول الفقه ان وضع الشريعة ابتداء ووضعها للأفهام هو في نفس الوقت وضعها للاعتدال ووضعها للتكليف (٩٠) . وهل يثبت العمام من الخاص ؟ فالعمام تجريد والخاص واقع . كما تثبت النبوة في آخر مراحلها أولا قبل أن تثبت النبوات السابقة التي يخبر عنها في ختم النبوة المنقولة نقلا متواترا . وهناك فرق بين امكان النبوة ووقوعها من ناحية وبين تحقيقها من ناحية أخرى فالاولى امكانية نظرية خالصة بينما الثانية امكانية عملية تتحقق بحرية الاعمال (٩١) .

وقد يكون الوحي ممكن الوقوع بدليل وجود الحدس والمعرفة المباشرة في الحياة الانسانية . والحقيقة أن تفاوت البشر في العقول والهام البعض وابداع البعض الآخر والذكاء الخارق لطريق ثالث لا يعنى اثبات النبوة بل يشير الى ابداع الانسان وقدراته على الخلق . والنبوة في النهاية ليست معرفة نظرية فقط بل هي تشريع عملي وتحقيق فعلي . ولا يحتساج امكان وقوع الوحي الى اثبات وسائط غير مرئية او مرئية فالرؤية المباشرة لا

(٩٠) انظر رسالتنا الاولى .

Les méthodes d'Exégèse, section III, chapitre I

(٩١) عند الاشعري انبعثت الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، المال ج ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ ، مذهب أهل الحق هو الجواز العقلي ، فالنبوات ليست واجبة او مستنفة ، الغاية ص ٣١٨ ، في امكان البعثة ، وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد فان الدال على الوقوع دال على الامكان ، المواظف ص ٢٤٢ .

تحتاج الى وسائل (٩٢) . وقد ثبت امكان النبوة عن طريق نظريتي
الصالح واللفظ . فالنبوة بها صالح العباد . وهي تفضل ولطف . وذلك
اثبات للنبوة بالعودة الى الحسن والقبح العقليين والعقل الغائي ، كأحد
مظاهر العدل (٩٣) . وقد ثبت النبوة بدليل نظري خالص مسند من
التوحيد أى وجود الله وصفاته خاصة الكلام والقدرة . فالله متكلم وقادر
وبالتالى تكون النبوة من كلامه والبعثة فى قدرته . النبوة ممكنة لان أعمال
الله جائزة . ولما كانت النبوة تستعمل أيضا طبقا لمنهج النسخ والشواهد
النقلية لاثبات وجود الله فان استعمال وجود الله لاثبات النبوة وقوع فى
الدور . وما الفائدة من استعمال النبوة تراجميا لاثبات وجود الله وقد تم
من قبل اثباته فى التوحيد ؟ وكيف نثبت السمعية العقلية ؟ ولماذا نراجع
النبوة الى المرسل أى الى ما قبل النبوة ولا نتقدم الى المرسل اليهم وإلى
الرسالة فى التاريخ أى الى ما بعد النبوة ؟ وهل مصدر النبوة بالنسبة
لنا الله أم أسباب النزول (٩٤) ؟

(٩٢) تلك حجة محمد عبده لاثبات امكان الوحي ، الرسالة
ص ١٠٨ — ١١٤ ، وبثبت محمد عبده وجود بعض الارواح العالية وهم
الملائكة المكرمون بتمثل العفاريت واشباح تلك الارواح من خصلهم الله
ما يعطى نظرية الاستحالة الميتافيزيقية حجة فورية ضد الغيبيات وكان
النبوة لا تثبت امكانها الا باثبات الجسد والعفاريت والارواح والاشباح
وما يتجاوز حدود العقل ، الرسالة ص ١١١ — ١١٤ .

(٩٣) نقرر فى العقل دفع الضرر ، وما يدعو الى الواجب فهو
واجب . فالنبوة لطف بمعنى أنها ادعى الى اجتناب القبائح وفعل الواجبات
مصلحة ولطف ، الشرح ص ٥٦٤ .

(٩٤) جواز ارسال الرسل الى خلقه وسفراء بينه وبين عباده وانه
قد فعل ذلك وقطع المنذر فى ايجاب تصديقهم بها اباتهم من الآيات ودل
به على صدقهم من المعجزات ، القمهد ص ٣٤ ، يجوز لله ارسال الرسل
وبعث الانبياء ، والدليل انه مالك المالك يفعل ما يشاء وليس فى ارسال
الرسل استحالة ولا خروج عن حقائق العقول ، الانصاف ص ٦١ ، فى
جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ، الامسول ص ١٥١ — ١٥٥ ، بعثة
الانبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب . والدليل (١) قام الدليل على انه
متكلم وقادر ولا يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واسماء

وقد تثبت النبوة نظرا بأنها تعطى التفصيلات بعدما يعطى العقل العموميات . وفي هذه الحالة يكون العقل فوق النبوة ، وتكون النبوة تابعة للعقل . وقد يستغنى الإنسان بالعموميات عن التفصيلات . فالعموميات هي الأساس ، وما التفصيلات الا تطبيقات فرعية لها . العموميات هي الروح والتفصيلات هي الجسد . وماذا لو قال آخر ان النبوة تعطى العموميات في حين يجتهد العقل في استنباط التفصيلات وهو اقرب الى صلة النبوة بالعقل ؟ اما المجربات فهي من العلم الطبيعي وليست من الوحي . ولا يمكن أن تتوقف العلوم الطبيعية والتجريبية على السمع . فاذا كانت التجربة ليست يقينية لتغيرها حسب الافراد فانها مطردة من فرد الى آخر ومن مكان الى آخر ومن زمان الى آخر . كما ان العقل ليس هو العقل الصوري المجرد بل هو العقل الشامل للطبيعة والتاريخ ومجرى العادات وشهادة الحس والوجدان اى كل ما لدى الانسان من بديهيات حسية او عقلية او وجدانية او انسانية عامة تؤيدها تجارب العصور وخبرات الشعوب . اما المعارف النظرية الاخرى مثل معرفة الله وصفاته فالعقل قادر على الوصول اليها بعد أن أصبحت من مكتسبات التوحيد . اما امور المعاد مثل الوعد والوعيد وكل ما يتعلق بالغيبيات فلا تثبت الا بعد ثبوت النبوة لان طريق العلم اليها الروايات والاخبار (٩٥) .

(ب) قام الدليل على جواز ارسال الرسل اى أن يقوم بذات الله خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ، ويصدر منه فعل وهو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى هذا الخبر ، الاقتصاص ص ١٠٠ ، اثبات الرسالة باثبات أن للعالم صائعا حكيما قادرا لا يضل عباده عن الاوامر والنواهي حتى لا يكون لهم حجة . الامر والخطاب بالمشافهة أو بالرسول ، البحر ص ٥٩ ، الحصون ص ٣٢ ، الفصل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ ان الله حكيم والحكيم لا يجوز في حكمته أن يترك عباده هملا دون انذار ، الفصل ج ١ ص ٦١ .

(٩٥) من عشرة دواعي يذكرها الظواهرى لاثبات امكان النبوة يذكر منها خمسة نظرية هي (أ) ارشاد العقل الى معرفة الله (ب) ارشادهم

وقد تثبت النبوة عملا باثبات حاجة الانسان الى التعاون وبالتالى الى الرئاسة . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يقيم معيشته الا بالاشتراك مع آخر لزمت النبوة كى تضع قانونا ينظم العلاقات الاجتماعية وتسن الشرائع وتضع النظم . وكان النبوة لا تثبت الا ببيان أن الانسان وحش لاخيه الانسان وأنه لابد من حاكم عادل ونظام وشريعة لصالح الخلق تأتي من الخارج لتحقيق الصلاح مع غياب أى تصور داخلى لعقد اجتماعى حر قادر على تحقيق التعاون وتنظيم شؤون الرئاسة . ان تنوع حاجات الانسان النظرية والعملية أيضا لا محدود . لديه الحس الاستدلال ، العلم الضرورى والعلم النظرى . ولديه القدرات الفردية والجماعية على العمل والتحقيق . فإذا ما اعطيت النبوة النظر والعمل لطلبية حاجات الانسان الى معلم أصبح الانسان قاصرا فى حاجة الى وصى وكان الانسان عاد الى ما قبل النبوات وكان النبوة لم تصل بعد الى خاتمتها . ولماذا تثبت النبوة بتدمير الانسان وجعله قاصر الفهم والادراك ، عاجزا عن الفعل والحركة ، تفرض عليه الوصاية بدعوى الهداية ؟ يبدو ان حجج وجوب النبوة قد عادت لاثبات إمكانها حتى لحق الامكان بالوجوب ، وكان الامكان هو مجرد وجوب مقنع (٩٦) .

الى الآخرة والوعد والوعيد (ج) شرحوا لهم الملكات الفاضلة (د) لفتوهم الى طلب الدائم والاعراض عن الفانى (هـ) انبأوهم بانباء الغيب ، التحقيق ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٩٦) يقول محمد عبده فى احتياج الانسان الى النبى لسالم يكن الانسان بحيث يستقل بأمر نفسه وكان أمر معاشه لا يتم الا بمشراكة آخر من أبناء جنسه ومعاونته ويجرى بينهما فيها ممين لهما بها يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج الى عدل يحفظه شرع ، يفرضه شارع ، يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على اجابته وتصدق فى مقالته ، يوعد المسئ بالمعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبى ، الطوالع ص ١٩٨ ، الرسالة ص ٧٣ — ٧٤ ، ويذكر الطواهرى خمسة دوافع عملية أخرى هى (أ) جمع كلمة الخلق على اله واحد وبيان ما اختلف فيه الناس (ب) فصلوا للناس ما يؤهلهم لرضى الله (ج) المصالح العامة (د) حببوا للناس اللفة وأرشدوهم الى التعاون (هـ) نكروهم بعظمة الله وواجباتهم له ، التحقيق ص ١٧٠ — ١٧١ .

ان اماكن النبوة قد يؤدي الى الادوار الآتية :

١ — يعطى الوحي بداية يقينية ، مطلقة حتى يتجنب الانسان محاولات الخطأ والصواب الى ما لا نهاية ويبقى احتمال الخطأ في الفهم والتطبيق اقل ، صحيح أن العقل قادر على الوصول الى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلل الجهد ويعطى دفعة للعقل بالاوليات الاولى . ثم تكون مهمة العقل بعد ذلك الاستدلال وايجاد الانساق المحكمة والتطبيقات العملية والتكيف حسب الزمان والمكان . علاقة الوحي بالعقل اذن هي علاقة الحدس بالبرهان ، علاقة المقدمات بالنتائج . ان البداية اليقينية شرط للبقين في الاستدلال ، وأن الفكر كله هو علم البدايات أو علم الاوليات . خاصة ان هذه البدايات قد تم تجريبيها في الوعي الانساني على مدى تطور البشرية واصبحت تجربة من قبل ومحقة في التاريخ .

ب — قد يشرع الوحي لبعض الاعمال ويسن بعض النظم والقوانين محققا بذلك النظريات في صيغة تشريعات ، وبالتالي يقوم بتأسيس النظر والعمل معا . ولا معنى ذلك مجرد التشعائر التي قد تكون ضرورية للعمامة كطريق للعمل الصالح بل ايضا النظم السياسية والاقتصادية التي يجهد المنظر نفسه في الوصول الى افضلها واكثرها تحقيقا للمصالح العمامة . وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها يكون ذلك اقل احتمالا للخطأ من ووسع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر . الوحي هنا ضرورة عملية لما كانت حياة الناس في حاجة اولا الى نظم وتشريعات حتى وان لم تدرك الاسس النظرية التي تقسوم عليها . ويبقى للذهن البشري ايضا استنباط نظريات تفصيلية من التشريعات العامة طبقا للزمان والمكان . وكلما كان الضبط في البدايات احكم كانت الدقة في الاستنتاجات اعظم . فاذا كان الحدس الاول هو حكمة التشريع او فلسفته فان النظرية العمامة تكون هي اساس استنباط القوانين وصياغة التشريع .

ج — يعطى الوحي نظرة كلية شاملة للحياة مقابل النظرة الانسانية

المتجزئة . فنظرا لوضع الانسان في زمان معين ومكان معين وفي مجتمع محدود في طبقة بعينها اى باختصار نظرا للموقف الانساني ولكل المحددات الانسانية لا يستطيع الانسان الا ان يدرك موقفه الخاص بها كانت لديه من قدرة على الحياد والتجريد وعلى العموم والشمول . يستطيع الوحي ان يقايل هذه التجزئة ويعطى نظرة شاملة كلية للحياة . وبالتالي يأمن الانسان من الوقوع في وجهات النظر الخاصة المحددة ، ونظرا لما قد ينتاب النظرة الخاصة من نقص في الحياد ومن صعوبة التمييز بين الراى والهوى فان الوحي يحى من هذا الخطر . فالوحي باعتباره تعبيرا عن الوعى الخالص يعطى تصورا محايدا لا يقسوم على هوى او مصلحة او انفعال . صحيح ان الفيلسوف يمكنه ان يتجرد عن الهوى كما يمكنه ان يحقق حياد الشمور ومع ذلك يظل الوحي يمثل ضامنا اكثر لمديد من المنظرين . الوحي اذن قادر على اعطاء هذه المعرفة الشاملة الموضوعية الخالية من وجهات النظر التى يتميز بها الانسان وخاليا من الاهواء والرغبات والتميزات التى تخضع لها الاحكام البشرية . حقائق الوحي متصفة غير متحيزة لا تأخذ نظر فرد دون فرد او مصلحة جماعة دون جماعة وكان التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية العامة قد عرفت .

د - يمكن للوحي توفير الجهد وتقصير المسافة واختصار الشوط . فلو ان الانسان بجهد الخالص اراد الحصول على النظريات ثم استنبط منها التشريعات لكان في حاجة الى عدة اعمار . يانى الوحي لتخفيف الجهد ، ويكفى الانسان مؤونة البحث النظرى فى الاسس العامة للتطبيق حتى يكرس الانسان وقته وجهده للعمل والتحقيق . ولا يعنى ذلك ابطال الانسان لعمل العقل فهمة العقل هنا عملية فى التفسير وهو ما سماه الاصوليون تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط اى معسرفة العمل المؤثرة فى الواقع والتى على اساسها قامت الاحكام . وهنا تحى التفرقة بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين فهم العالم وتغييره . النظر كيفية العمل ، والفهم من اجل التغيير . اعطى الوحي البقى النظرى حتى يركز الانسان جهده على التطبيق العملى . فلو ظل الانسان طيلة حياته يبحث عن البقى النظرى فربما انقضى نحيبه ولم يصل اليه بعد .

نمتى يتمثل هذه الحقيقة ويستفيد منها ؟ وماذا يفعل قبل أن يكتشفها ؟
يمكن للوحى تقصير المسألة الى النصف فيعطى الانسان اليقين النظرى
حتى يخصص عمره وجهده للتطبيق العملى . واجابة على السؤال
الاول : هل النبوة ضرورية أم ممكنة أم مستحيلة ؟ يمكن القول بأن النبوة كانت
ضرورية قبل آخر مرحلة فيها قبل أن يكتمل الوعى الانسانى ويستقل عقلا
وارادة . ثم أصبحت ممكنة لحظة اكتمال الوحى . وهى الآن مستحيلة بعد
اكتمال الوحى واستقلال الانسان (٩٧) .

ثالثا : هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

إذا كانت النبوة جائزة أى ممكنة الوقوع فما الدليل على صدقها بعد
وقوعها ؟ هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ وماذا تعنى المعجزة وما
برهانها ، وما شروطها ، وما دلالتها ، وما هى أنواعها ؟ وهل هى ضرورية
أم جائزة أم مستحيلة ؟ وما الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟ وهل
مستمرة باستمرار النبوة أم منقطعة بانقطاعها ؟ لقد ركز القدماء على المعجزة
لدرجة أنها أصبحت الموضوع الاول فى النبوة بل وبدلا عنها ، فأصبحت
الوسيلة غاية والغاية وسيلة . ولم تنح من ذلك حتى الحركات الإصلاحية
الحديثة .

١ — معناها ، وشروطها ، ودلالاتها :

١ — معناها : المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز وهو نقيض القدرة
ونفيها . والمعجز فى الحقيقة هو فاعل المعجز فى غيره وهو الله ، وزيدت
الهاء للمبالغة . فالمعنى الاول للمعجزة هو أثبات عجز الانسان ونفى قدرته

(٩٧) يرى ابن حزم أيضا أن النبوة قبل البعثة امكان ، ويعدها
وجوب ، وبعد آخر مرحلة متممة فيقول أن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم
الله واقع فى باب الامكان . وأما بعد أن بعثهم الله ففى حد الوجوب
ثم أخبر الصادق أن لا نبي بعده فقصده الامتناع ، الفصل ج ١ ص ٥٥ .

وانت قدره الله ونفى عجزه . المعجزة بهذا المعنى من الله اساسا وليس لها هدف آخر مثل صدق النبي وكان الله هو الذى فى حاجة الى صدق انبيائه .
ونصدق الناس له . فلا تسمى معجزة النبي الا مجازا لان الله هو المعجز حقيقة . وسميت كذلك لان من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله على النبي . ولكن يظل فاعل المعجز هو الله ، وهو القادر على اظهار المعجز على النبي كدليل على صدق نبوته وعلى من ليس بنبي كدليل على قدرة الله . ولما كانت المعجزات من الله يظهرها على النبي كدليل على قدرة الله ففى هذه الحالة قد لا تكون دليلا على صدق النبي بل مجرد دليل على قدرة الله القادرة على اظهار المعجز على النبي وعلى من ليس بنبي (١٩٨) .
والحقيقة انه لماذا تكون المعجزة من العجز ، عجز الانسان وقدره الله ؟ هل هذا احترام للانسان وتعظيم لله أم انه تعظيم لله على حساب الانسان ؟ وهل تثبت قدرة الله باثبات عجز الانسان وهل عجز الانسان شرط لاثبات قدرة الله ؟ وهل نحتاج لاثبات قدرة الفيل اثبات عجز النملة او لاثبات قدرة الاسد اثبات عجز الفأر ، تعالى الله عما يصفون ؟ الا يمكن اثبات قدرة الانسان وقدره الله فى نفس الوقت ؟ ان اثبات قدرة انك ليس تعظيما له مادامت على حساب قدرة الانسان وان قدرة الله اعظم من ان تثبت بعجز الانسان . فاذا كان هدف المعجزة اثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الانسان المحدودة فهذا ليس غاية الوحي . بل ان غاية الوحي عكس ذلك تماما ، اثبات ان لا قدره فوق الانسان ، وان الانسان قادر قدرة مطلقة . غاية الوحي رفض قوى الطبيعة والسيطرة وقوى الطغاة المادية وقوى البخت والمصادمة وكل القوى غير العاقلة . اذا كانت الغاية من المعجزة اثبات قدرة مطلقة فهذه لا نحتاج الى اثبات .

(٩٨) المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز وهو نقض القدرة . والمعجز فى الحقيقة فاعل العجز فى غيره وهو الله ، وزيدت الياء للدلالة .
الاصول ص ١٧٠ - ١٧١ ، سميت دلالات صدق الانبياء معجزات توسعا وتجاوزا فان المعجز على الحقيقة خالق المعجز ، وانما سميت بذلك لانه يظهر بها انه من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله على النبي ، النظامية ص ٥ ، المعجزات من الله ، الاصول ص ١٦٩ - ١٨٥ .
م ٥ - النبوة - المعاد

إذا كانت الغاية منها اثبات عجز الإنسان أمام القدرة المطلقة فهو كاشيات أن القيل قادر على سحق النملة . كما أن ذلك موضوع قد سبق اثباته في التوحيد في الصفات ، العلم والقدرة والحياة . وكيف يوضع الإنسان والله متكافئين في الإثبات والنفي ؟ وكيف تصور العلاقة بينهما عكسية وليست طردية ؟ أن الأولى عند اثبات قدرة الله اثبات قدرة الإنسان ، فالعلاقة بينهما علاقة الوعي الخالص بالوعي المتعين ، علاقة الإنسان الكامل بالإنسان المتعين ، فكلاهما وعى خالص والخلاف فقط في درجة التمعين . كما أن اثبات عجز الإنسان حطة في شأنه وتجريز العبث والظلم على الله . فكيف يخاق الله انسانا عاجزا ثم يطالبه بالتكليف ؟ وإذا كان الله قد خلق الإنسان على مسوره ومثاله فالأولى أن يطلق الله القادر الإنسان قادرا . ولو كان الإنسان عاجزا لكان الله عاجزا مثله ، تعالى الله عما يصفون .

وقد يزداد على هذا المعنى الأول معنى ثانيا يبرز دور المعجزة كدليل على صدق النبي وهو الغاية من المعجزة . ويجعل هدفها لبس بدايتها ، قدرة الله ، بل نهايتها ، الدلالة على صدق النبي . وهو تعريف للشيء بعلمه الغائية في مقابل تسريغه كما سبق بالعلة الفاعلة . لذلك يتم البحث في هذا المعنى عن المعجزات الدالة على نبوة الأنبياء وفي صفاتها البقية ودلالاتها واختصاص الأنبياء بها وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وفي صفة المبعوث وما يتبين به من غيره في أحواله التي يجب أن يكون عليها . ثم يتم البحث فيمن تظهر المعجزة عليه ، وحاجة النبي إليها ، وكيف يستدل به على صدقه ، وفي معجزات كل نبي حتى اعجاز القرآن في آخر مرحلة في الوحي وختم النبوة (٩٩) .

(٩٩) حقيقة المعجزة ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله ، الموافق ص ٣٣٩ ، الكلام في وقوع البعثة . المعجزات الدالة على نبوتهم ، صفاتها وكيفية دلالتها ، واختصاص الأنبياء بها وما يجوز فيها وما لا يجوز ، صفة المبعوث وما يتبين به من غيره في أحواله التي يجب أن يكون عليها ، المعنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ — ٨ ، من تظهر المعجزات عليه ، حاجة النبي إليها ، كيف يستدل بها على صدقه ، معجزات كل نبي ، اعجاز القرآن ، الادول ص ١٦٩ — ١٨٥ .

وقد يزداد معنى ثالث على المعجزة عندما تصبح خرغا لقوانين الطبيعة وأمرأ على خلاف العادة . وهنا يكون معناها ليس بالعللة الفاعلة وهو الله أو بالعللة الغائية وهي الدلالة على صدق النبى بل بالعللة المادية أى كظاهرة طبيعية على خلاف العادة مناقضة لقوانين الطبيعة ويصاحبها التحدى ، تحدى البشر على الاتيان بمثلها أو على معارضتها ومنع وقوعها وبالتالي اعلان الانسان عجزه عن المعارضة وعلى الاتيان بمثلها (١٠٠) . والسؤال الآن هل يمكن خرق قوانين الطبيعة ؟ ليست سنن الكون دائمة وثابتة حتى يمكن للانسان ادراكها وتسخيرها ؟ وما فائدة التحدى مقرونا مع عدم المعارضة ؟ ان التحدى لا يكون صحيحا قائما على تكافؤ الفرص الا اذا كان مقرونا بالقدرة على المعارضة . وهل عدم المعارضة فضيلة ؟ وهل النموذج الاسمى لفعل الانسان هو التسليم بالعجز والاذعان ؟ ليست مأساة المسلمين اليوم فى الاذعان لقوى القهر والاستسلام للطفليان وعجزهم عن المعارضة ؟ ولقد تحدى الشيطان من قبل وأصبح التحدى عاملا مؤثرا فى الدنيا وأصبح كل شيء مجفدا ، الانبياء والرسل ، والشرائع ، والعقول لمراجعة تحدى الشيطان .

(١٠٠) المعجزة ظهـور أمر خلافا للعادة فى دار التكليف لظهار صدق ذى نبوة من الانبياء أو ذى كرامة من الاولياء مع كون من يتحدى به عن معارضة مثل ... أمر خارق للعادة مؤذن بالتحدى مع عدم المعارضة ، المحصل ص ١٥١ ، الطوالع ص ٢٠٠ ، لمع الأدلة ص ١١٠ - ١١١ . الارشاد ص ٣٢١ ، ضرورة أن تكون مقرونة بالتحدى ، الارشاد ص ٣٠٧ - ٣٠٩ ، التحقيق ص ١٥٦ ، وأيدهم بالمعجزات المناقضات للمعادنات ، النسفية ص ١٢٢ - ١٢٣ المعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدى سليم عن المعارضة فينزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد ، الملل ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ ويشير القرآن كثيرا الى اثبات قوانين الطبيعة وسنن الكون فى عدة آيات مثل « سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنةنا تحويلا » (١٧ : ٧٧) ، « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٣٢ : ٦٢) ، « فهل ينظرون الى سنة الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا » (٣٥ : ٤٣) ، « ولن تجد لسنة الله تحويلا » (٣٥ : ٤٣) ، « سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٨ : ٢٣) ، « سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولن تجد لسنةنا تحويلا » (١٧ : ٧٧) .

(ب) شروطها : ويمكن استنباط شروط المعجزة من جملة تعريفاتها السابقة . فمن شروطها أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه ، وأن تكون خارقة للعادة دون أن يكون ذلك في مقدور النبي ، وأن تتعذر معارضتها ، وأن تكون ظاهرة على مدعى النبوة حتى تكون دليلا عليها ، ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا لها ، وألا تكون متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها فالتصديق قبل الدعوى غير مقبول وأن يتم ذلك في زمن التكليف قبل زواله أو بعده أو بعد الموت ويشترط أيضا التحدى بها أو الاكتفاء بقرينة (١.١) . وبعض الشروط تخل بالتعريفات الأولى ومنافضة لها مثل أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه وليس هناك من يقوم مقام الله أو يقدر على المعجزات سواء بها في ذلك الرسول أو « الملاك » . وأن تطابق مع الدعوة وعدم الاختلاف معها لا يكون بسجرد تطابق القول مع المعجزة بل بمقياس آخر للصدق مثل تطابق القول مع العقل أو المعجزة في الواقع . وكثير من المعجزات تتم قبل التكليف للنبي بل وقبل ولادته كما هو معروف في البشارة وبعد ممانه في الظواهر الطبيعية مثل الرعد والبرق ساعة الموت (١.٢) . وأن توقفت المعجزات بنهاية التكليف أو

(١.١) من شروطها ١ — أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه ٢ — أن تكون خارقة للعادة دون أن تكون في مقدور النبي ٣ — أن تتعذر معارضتها ٤ — أن تكون ظاهرة على مدعى النبوة ليعلم أنه المقصود ، وقد يشترط التحدى أو الاكتفاء بقرينة ٥ — أن تكون موافقة للدعوة ٦ — ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا لها ٧ — ألا تكون متقدمة على الدعوة بل مقارنة لها ، فالتصديق قبل الدعوى لا يعقل ، وأن تقع في زمان التكليف ، داخل الزمان ، لا تظهر المعجزة أولا ثم الدعوة ثانيا ، ولا تظهر بعد الموت ، وقوع المعجزة قبل زوال التكليف ، وبعد الزوال لا تكون دليلا على النبوة ، والمعجزة تحدث في حياة النبي أو الأنبياء أثناء تطور الوحي لا بعد وفاتهم ، الموافق ص ٢٣٩ — ٣٤٠ ، الإرشاد ص ٢٠٧ — ٣١٥ ، المغنى ج ٦ ، التعديل والتجويز ص ١٢٦ ، الفصل ج ٥ ص ٧٩ .

(١.٢) تذكر في الإنجيل معجزات الميلاد مثل ظهور النجم وبشارة المجوس بالنسبة للسيد المسيح كما تذكر ظواهر الرعد والبرق والزلازل أثناء الصلب . وتذكر في القرآن معجزات الكلام في المهد ، وتساقط الرطب الجنى على مريم . وفي كتب السيرة تذكر بعض المعجزات قبل البعثة ، مثل نزول جبريل وثيق قلب محمد واستخراج الشيطان منه . أما ظواهر

بالموت فالكرامات مستحقة بعد الموت . وقد يقال انها قبل البعثة او بعدها كرامة واثناء البعثة معجزة (١٠٣) .

ومن المعنى الاول للمعجزة ، الله هو الفاعل للمعجز ، وهو أيضا الشرط الاول ، ان يكون هو الفاعل او غيره يميز القدماء بين نوعين من المعجزة ، الاول ما لا يقدر على جنسها غيره مثل احياء الاموات ، وابراء الاكمه والابرص ، وقلب العصا حية ، وخلق البحر ، وامساك الماء في الهواء ، وتشقيق القمر ، وانطاق الحصى ، واخراج الماء من بين الاصابع . والثاني خلق الله اختراعا وكسبا لصاحب المعجزة مثل اقدار الانسان على الطفر والحسود الى السماء ، وقطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة ، واطلاق لسان الاعجمى بالعربية مما لا تجرى به العادة (١٠٤) .

الطبيعة في القرآن غني سنن كونية لا تتأثر بانفراج الانبياء واحزانهم مثل قول الرسول « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يتكسفان لموت احد » عندما حدث خسوف القمر بعد موت ابراهيم ، في معنى المعجز وشروطه ووصافه ، في بيان ما يجب ان يكون المعجز من قبل ، في ان المعجز لابد ان يكون ناقضا للعادة ، في ان من حق المعجز ان يتعذر على العباد فعل مثله ، في انه لا فرق بين ان يتعذر عليهم فعله مثله في جنسه او في صفته ، في بيان وجه اختصاص النبي بالمعجز الذي يظهر عليه ، في تقديم المعجزات وتأخيرها وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٥ ص ١٩٧ — ٢١٣ .

(١٠٣) المواقف ص ٣٢٩ ، التحقيق ص ١٥٦ — ١٥٩ .

(١٠٤) ويذكر القرآن بعضا منها مثل (أ) معجزات موسى ، انفلاق البحر (ب) نبع الماء من الحجر (ج) انقلاب العصا شعبانا كبيرا ابتلع الحبال (د) رفع الطور ، وهو الجبل ، فوق بني اسرائيل حتى قبلوا الميثاق (هـ) ارسال الجراد والنمل والضفادع والدم على قوم فرعون ، وانزال المن والسلوى على بني اسرائيل في التيه ، الحصون ص ٤٠ — ٤٤ ، خروج ناقة من صخرة على يد صالح ، الحصون ص ٤٤ ، تسخير الشياطين والريح لسليمان والانه الحديد لداود ، الحصون ص ٤٧ ، شفاء عيسى للابرص والاكمه واحياء الموتى ، تصوير الطين كهنة الطير فينفخ فيه فيصير طيرا ، نزول مائدة من السماء ، الحصون ص ٤٦ — ٤٧ ، عسدم احتراق ابراهيم بالنار ، الحصون ص ٤٤ — ٤٦ ، الاصول ص ١٧٦ — ١٧٧ .

فمقياس التصنيف ما يدخل تحت قدرة الله وما يدخل تحت قدرة العباد
أو حدوث فعل غير معتاد مثله وتعجيز الفاعل بشيء معتاد عن فعل
منه (١٠٥) . وفي كلتا الحالتين يكون مقياس التصنيف القدرة الالهية والعجز
الانسانى أو على أكثر تقدير القدرة الالهية والاكتساب الانسانى . وعند
الحكماء المعجزة ثلاثة انواع ، نرك ونعمل وقول . الترك مثل الامساك
عن التحدث بخلاف العادة ، والفعل لا يأتى الا من النبى مثل غرق الجبل
أو شق البحر ، والقول اخبارا بالغيب والتنبؤ بالمستقبل . ويفسر الحكماء
المعجزة تفسيراً نفسياً . فالترك هو انجذاب النفس الى عالم القدس
واشتغالها عن البدن ، وهذا فى العالم . وقدوة للغير ، وهو معروف
عند أصحاب الرسالات وكبار القواد والزعماء فى موقفهم من العالم .
فالمعجزة تعبير عن قدرة النفس الخالصة على الاتيان بما لا تستطيعه
النفس قبل الصفاء ، قدرتها على المعرفة والاستكشاف ، فى حين أن
الصوفى يقرن النظر بالعمل فى المعجزات ويجمع بين معجزات المتكلمين
المهلية ومعجزات الحكماء النظرية (١٠٦) .

(ج) دلالتها : هل يدل المعجزة على صدق النبى ؟ عند القدماء اذا
قام النبى بمعجزة واحدة وعجز الناس عن معارضتها فقد لزمهم الحجة

(١٠٥) نوعان : (أ) لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة له وفيه
ولا تحت قدرة غيره من الخلق ولا يقدر عليه غير الله (اختراع الاجسام
والالوان والحواس واحياء الموتى وبراء الاكهم والابرص) (ب) لا يدخل
تحت قدرة من هو معجز فيه وله على الوجه الذى اظهره الله عليه وان
دخل تحت ابعاضه وجنسه تحت قدرة العباد بأن يكتسبوه فى انفسهم
وباستحيل منه فعله فى غيرهم لقيام الدلالة على ابطال القواد ، وقسمة
اخرى (أ) وجود فعل غير معتاد مثله (ب) تعجيز الفاعل بشيء معتاد عن
فعل مثله (منع زكريا عن الكلام ثلاث ليال بعد أن كان معتاداً له للدلالة
على صحة ما بشر به عن الولد) ، الاصول ص ١٧١ — ١٧٢ ، وأكثر
المعجزات من افعال الله لا يقدر على جنسها غيره ، الاصول ص ١٧٦ —
١٧٧ .

(١٠٦) المواقف ص ٣٣٩ ، الطوابع ص ٢٠٠ .

وخانت دليلا على صدق أنبيى ووجوب تصديقه ووجوب طاعته (١٠٧) .
ولا يجوز لهم مطالبته بمعجزة أخرى . فان عصوه جاز له عقابهم على
عدم تصديقهم بالمعجزة الاولى ، وكان المعجزة ليست للتكرار (١٠٨) .
ويكاد يجمع القدماء على أن البرهان خارجى وهو المعجزة سواء كانت

(١٠٧) عند أهل السنة المعجزة أمر يظهر على وجه يدل على صدقه
في زمان التكليف ، الفرق ص ٢٤٤ ، وعند الأشعرى انبعاث الرسل من
القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعاث يكون تأييدهم
بالمعجزات وعصمتهم من جملة الموبقات اذ لا بد من طريق للمسمع يسلكه
فيعرف به صدق المدعى ولا بد من ازالة الملل فلا يقع في التكليف تناقض :
الملل ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ ، عند أهل السنة كل من نزل عليه الوحي
من الله على لسان ملك من الملائكة ، وكان مؤيدا بنوع من الكرامات
الناقضة للعادة فهو نبي ، الفرق ص ٢٤٢ ، وهم مؤيدون بالمعجزات
الباهرات والآيات الطاهرات ، شرح الفقه ص ٥٥ ، وبعثة الرسل
بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد حق ، العضدية ج ١ ص ٢٧٦ -
٢٨٢ ، وقد قيل شعرا :

وبالمعجزات ايدوا شكرهما وعممة البارى لكل حما
ومعجزاته كثيرة قسرها في كلام الله معجز البشر
الجوهرة ص ٢١ - ١٣

كما تأيدت جميع الرسل والانبيااء بمعجزات الفسسل
الوسيلة ص ٧٣ - ٧٤

(١٠٨) عند أهل السنة لا بد للنبي من معجزة واحدة تدل على
صدقه . فاذا ظهرت عليه معجزة واحدة تدل على صدقه وعجزوا عن
معارضته بمثلها فقد لزمتهم الحجة في وجوب تصديقه ووجوب طاعته .
فان طالبوه بمعجزة سواها فالامر الى الله ان شاء ايده بها وان شاء
عاقب الطالبين لها لتركهم الايمان بهن قد ظهرت دلالة صدقه ، الفرق
ص ٢٤٤ ، المعجزات والافعال الخارقة للعادات بحيث توجب على العقول
القبول والارادة على الطاعة ، النسفية ص ٢١٨ - ٢٢٠ ، التحقيق
ص ١٥٩ - ١٦٠ ، النسفية ص ١٣٢ - ١٣٣ ، في بيان ما يحتاج النبي
اليه من المعجزة : النبي لا بد له من اظهر معجزة تدل على صدقه . فاذا
أتى بها وبان لقومه وجه الاعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ولم يكن
لهم مطالبته بمعجزة أخرى . فان طالبوه فان شاء الله اظهر الاخرى
توكيدا للحجة عليهم وان شاء الله عاقبهم على ترك الايمان بهن قد دلت
المعجزة على صدقه ، الاصول ص ١٧٢ ، لمع الأدلة ص ١١٠ - ١١١ ،
الارشاد ص ٣٣١ ، الاقتصاد ص ١٠٢ - ١٠٣ .

واجبة أو ممكنة أو مستحيلة . فهل تؤدي المعجزة الى تصديق الرسول ،
 رهى برهان خارجى عن طريق القدرة وليس داخليا عن طريق اتفاقها
 مع العقل أو تطابقها مع الواقع ؟ وكيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل
 المعرفة وطرق العلم وخارج نظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى ؟
 فهل تؤدي المعجزة الى الطاعة والانقياد دون اعمال للعقل أو التحقق من
 مضمون الخبر غاية ومصلحة وواقعا ؟ ولماذا لا تتكرر المعجزة للتاكيد
 وتثبيت كما تتكرر التجربة كاحد شروط صدقها ؟ وكيف يثبت الله أو يعاقب
 بناء على تجربة واحدة تصديقا أو انكارا . لقد أخبر الوحي عن عشرات
 المعجزات لنبي واحد ، واحدة تلو الاخرى ، يعم التصديق ثم الانكار للاولى ،
 ثم التصديق والانكار للثانية وهكذا دون ما يأس أو ملل . وان المجربات ،
 رهى تكرار للمحسوسات والمشاهدات لجزء من مادة العلم طبقا لنظرية
 العلم . وماذا كانت النتيجة فى النهاية ؟ وقعت معجزات بالمئات ولم يصدق
 الناس بالانبياء بل وازداد البعض منهم كفرا وعصيانا . فى حين عندما
 ترققت المعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة وأصبح الدليل على صدق
 النبوة داخليا أى عقلا وواقعا ، نظرا وعملا ، فكرا ومصلحة آمن الناس
 واسبسوا مجتمعات واقاموا دولا وفتحوا العالم القديم (١٠٩) . وان الذين
 صدقوا بالانبياء عن طريق المعجزات لآقل من الذين صدقوا بهم عقلا وواقعا
 ومصلحة وتشريعا (١١٠) .

(١٠٩) تشير الى ذلك الآية الكريمة « وما منعنا أن نرسل بالآيات
 إلا أن كذب بها الاولون » (١٧ : ٥٩) ، وقد ذكرت كلمة آية وهشمتانها
 فى القرآن ٣٨٢ مرة ، نصفها للابيان بها ونصفها (حوالى ١٥٢ مرة)
 للكفر بها مثل « ولئن اتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك »
 (١١٥ : ٢١) ، « وما نأمنهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا معرضين »
 (٢٦ : ٢٦ ، ٦ : ٤) ، « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » (٦ : ٢٥ ،
 ٧ : ١٤٦) ، « ان تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتهم بآية »
 (٦ : ٣٥) ، « ان الناس كانوا بأبائنا لا يوقنون » (٢٧ : ٨٢) .

(١١٠) يشير القرآن الى قانون الاغلبية التى لم تؤمن وتصديق
 بالانبياء عن طريق المعجزات فى آيات كثيرة مثل « قل ان الله قادر على
 أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٦ : ٢٧) ، « ان فى ذلك لآية
 وما كان أكثرهم مؤمنين » (٢٦ : ٨ ، ٢٦ : ٦٧ ، ٢٦ : ١٠٣ ، ٢٦ :
 ١٣١ ، ٢٦ : ١٣٩ ، ٢٦ : ١٧٤ ، ٢٦ : ١٩٧) .

ان التصديق بالنبوة انما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس
رئيس بالمعجزة طالما لم تؤد المعجزة الى التصديق بالنبوة وطالما انتفت
شروطها . اذ لا يكفى في صدق المعجزة سلامتها من المعارضة فقد تكون
عدم معارضتها ناشئة من جهل مؤقت بقوانين الطبيعة التى خيل للناس
نقضها . والمعجزة غير الآية . فالآية ليست معجزة لانها دليل متسق مع
الطبيعة والعقل فى حين ان المعجزة ضد الطبيعة وضد العقل . الآية
صادقة فى حين قد تكون المعجزة خادعة بالسحر . بالاولى خطورة خطأ
الادراك والتفسير وعدم رؤيتها وبالتانية خطورة عدم التصديق . واذا
كانت المعجزة تصيب الانسان بضالته وجهله وعجزه امام الطبيعة فان
الآية تعطيه الثقة بعقله وبالقدرة على معرفة قوانين الطبيعة واستقراءها
وتسخيرها لصالحه . واذا كانت المعجزة تجعل الكون سرا مغلقا لا يمكن
الدخول فيه فان الآية تجعل الطبيعة كتابا مفتوحا ، وموضوعا للتأمل
والبحث ، تسهل القراءة فيه (١١١) . والآية هى فى نفس الوقت ظاهرة
طبيعية وآية قرآنية ، فالتأمل فى الطبيعة هو تأمل فى النص ، وفهم النص
هو رؤية للطبيعة . والظاهرة الطبيعية قد تكون الارض والسماء او
النفس والقمر ، او الليل والنهار ، او الرياح والبرق او نباتية او
حيوانية او انسانية . وليس فيها معنى المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة
ووقوع شيء على غير المألوف والمعتاد (١١٢) .

(١١١) الشرح ص ٥٦٤ ، ص ١٦٨ ، الاصول ص ١٧٦ ، الحصون
ص ٣٥ — ٤٠ .

(١١٢) ورد لفظ « عجز » فى القرآن ٢٦ مرة ، ستة منها بمعنى
عجز ، اربعة للنساء واثنان للنخيل ، والباقى عشرون مرة ليس فيه
لفظ معجزة . بل هناك فعل أعجز ٥ مرات ثم صفة اسم فعل معجز او
معاجز ، مفردا او جمعا ١٥ مرة ، منها مرة واحدة لله « وما كان الله
ليعجزه من شيء فى السموات ولا فى الارض » (٢٥ : ١٤) ، والباقى
كله ١٤ مرة للانسان انه لن يعجز الله فى الارض أى قدرة الانسان
المحدودة ليس فقط بالنسبة له فى الارض بل بالنسبة للحيوان كالطير مثلا
« قال يا ويلتى أعجزت أن اكون مثل هذا الغراب » (٥ : ٣١) ،
« وانا ظننا أن لن نعجز الله فى الارض » (٧٢ : ١٢) ، « ومن لا يجب
داعى الله فليس بمعجز فى الارض » (٤٦ : ٣٢) ، « اولئك لم يكونوا

وندل المعجزة عند القدماء بأن بخلق الله العلم بالصدق بعد وقوع المعجز . فإله هو الذى أوقع المعجز وهو الذى أحدث العلم دون ما نظر
ر استدلال . وبالتالي يكون السؤال وما فائدة المعجزة إذن وإله قادر
على خلق العلم مباشرة دون ما حاجة الى مناسبة .

وهل المناسبة مجرد عادة وبالتالي يكون التصديق مجرد ارتباط
عادات بين النبى والمعجزة ؟ وإذا كانت المعجزة تظهر أيضا على يد الكاذب
فما أهميتها كدليل على صدق النبوة ؟ وما مقياس التصديق بين النبى
الصادق والنبى الكاذب مادامت المعجزة تظهر على كليهما ومادام التصديق
بها مجرد ارتباط بين عادات ، بين النبى والمعجزة ؟ (١١٣) ثم كيف تقام

=

معجزين فى الأرض « (١١ : ٢٠) ، « لا تحسبن الذين كفروا معجزين فى
الأرض » (٢٤ : ٥٧) ، « وما أنتم بمعجزين فى الأرض » (٢٩ : ٢٢) ،
« وقدره الإنسان محدودة أمام الآيات » والذين سعوا فى آياتنا
معاجزين أولئك أصحاب الجحيم » (٢٢ : ٥١ ، ٣٤ : ٥ ، ٣٨ : ١) ،
وهى محدودة أيضا بالنسبة لله على الإطلاق « واعلموا انكم غير معجزى
الله » (٩ : ٢) ، أما بالنسبة للفظ آية فقد تكون آية قرآنية « ما ننسخ
من آية أو نلغها نأت خيرا منها أو مثلا (٢ : ١٠٦) وقد تكون ظاهرة
طبيعية « وفى الأرض آيات للموقنين » (٥١ : ٢٠) وقد تكون الظاهرة
الطبيعية كالسموات والأرض والشمس والقمر والليل والنهار والرياح
والبرق ، وقد تكون حياة نباتية كالأرض الميتة التى تحيا بالماء أو حيوانية
كالبحار والناقة والقمل والضفادع والدم والدابة أو بشرية مثل مريم
وعيسى ونوح وأصحاب السفينة وآيات موسى ويوسف ، أو خلق الناس
من تراب ثم اذ هم بشر أو خلق الأزواج من النفس . ومن الآيات اختراع
البشر وصناعاتهم مثل الفلك التى تجرى فى البحر والاعلام .

(١١٣) كيفية دلالتها ، اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه ،
المواقف ص ٣٣٩ ، فصل فى وجه دلالة المعجزات على النبوات ، المغنى
ج ١٥ النبوات ص ١٦٨ ، فى أن المعجزات كلها من الله دون غيره ،
ويجب أن يعلم أن صدق مدعى النبوة لم يثبت بمجرد دعواه وإنما يثبت
بالمعجزات ، وهى أعمال خارقة للعادة المطابقة لدعوى الانبياء وتحديدهم
للأمم بالآيات ، الانصاف ص ٦١ ، فى امتناع الكذب على الله
شرط فى دلالة المعجزة (وهذا تحصيل حاصل فإله لا يكذب ، وهذا

=

صحة الاسل على صحة الفرع ؟ كيف يتأس صدق النبوة ، وهو الاسل ، على صحة المعجزة وهي الفرع ؟ اليس ذلك دورا ؟ فالعلم بصحة المعجزة من صدق النبوة ، والعلم بصدق النبوة من صحة المعجزة (١١٤) ان المعجزة هي في النهاية حديث بلغة العصر وتحدد لمسنواه العلى وتجاوزة الى مستوى آخر يجمع بين العلم والفاعلية في الطبيعة مثل موسى والسحر ، وعيسى والطب ، ومحمد والبلاغة (١١٥) . وبالتالي فهي ليست ضد العقل او العلم بل هي تقدم للعقل وتطوير للعلم .

٢ — استحالة المعجزة :

ان لم تكن المعجزة مستحيلة عقلا لانها واقعة مشاهده عند بعض القدماء والمحدثين فانها عند البعض الآخر مستحيلة نظرا وعملا ، امكانا

معروف من التوحيد ، كما انه الشرط الاول للمعجزة ، الارشاد ص ٢٢١ — ٢٢٧ ، عند المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب ممتمع لان فيه ايهاام صدقه وهو اضلال قبيح من الله ، المواقف ص ٣٣٩ ، باب في الوجاه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول ، لا تدل المعجزة على صدق النبى حسب الادلة العقلية على مدلولاتها ، الارشاد ص ٢٢٤ — ٢٢٣ ، ويرفض القاضي عبد الجبار آراء كل من جوز ظهور المعجزات على الكذابين او الصالحين او على الانبياء غير المرسلين او على الائمة ، كما يرفض أبو الهذيل وعباد ظهور المعجز على المخبرين ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٢٣٦ — ٢٥٧ .

(١١٤) كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها في دعواه . ان العلم بصحة نبوة النبى فرع على العلم بصحة المعجزة الادالة على صدقه في دعواه اذا لم يضطرنا الله الى العلم بصدقته ، الاسسول ص ١٧٨ — ١٧٩ ، فصل في ذكر وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه ، النظامية ص ٥١ — ٥٢ ، دوران تصديق النبى بالمعجزة وتصديق المعجزة بالنبى ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١١٥) يبين ذلك أن موسى جاء في زمن سحرة ومسحر فتحداهم بقلب العصا حية ... وأن عيسى جاء في زمن طب ومداواة فاحيا الموتى وابرا الاكه والابرص ... ونبينا جاء في وقت فصاحة وشعر وخطب ونظم ونثر فأتاهم بالقرآن ، الانصاف ص ٦١ — ٦٢ .

دوقوعا (١١٦) . فالبناء العقلى الذى تقوم عليه المعجزة بناء هائى لا أساس له . ويمكن التحقق من تهاوى هذا البناء بالعودة الى معانى المعجزة وشروطها ودلالاتها . وتقوم استحالة المعجزة على انكار وقوعها أو انكار دلالتها أو انكار العلم بها (١١٧) . فلا بكفى القول بأن الله خالق ومالك كل شيء لبيان إمكان المعجزة ووقوعها فهذا هو تصور المجبرة ، بفعل الطبيعة ما يشاء . فلو كان ذلك صحيحا لما احتاج الى رد ول ومعجزة وتحديق وحساب وعقاب . فباستطاعته ان يخلق علما وتعديقا وإيمانا وثوبا للجميع . وقد تكون من فعل الرسول لتبهر نفسه على باقى النفوس بصفاتها وقدراتها الخاصة على التخيل أو لمزاجه الخاص وقدراته الإبداعية المنيرة على غيره أو لكونه ساحرا عليها ببعض الطلسمات وبعض المركبات كالمغناطيسية والكهرباء والضوء والصوت وسائر قوى الطبيعة ، لعله علم ببعض الاجسام النباتية أو الحيوانية لئلا خواص عجيبة لا يعلمها الآخرون وليست لباقى الاجسام المألوفة . ولعله متصل ببعض « الجن والشیاطین » والارواح الفلكية أو الملائكة يعينونه عليها ويجعلونه اقدر من غيره على الاتيان بالافعال غير المعتادة . ولعله تعلم صناعة النجوم وتأثيرها على هذا العالم واستعمل هذا الفن للتأثير على الناس ان حقيقة أو ايهما . ولعل ما يقع منه كرامة لا معجزة ، مجرد اعمال لاولياء يتخيلها الناس فيهم لانهم ينتظرون منهم أشياء على غير المألوف مادامت حياته كلها كذلك (١١٨) . وسع أن الكرامة من نفس نوع

(١١٦) الرسالة ص ٨٤ — ٨٦ .

(١١٧) المواقف ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

(١١٨) لم قلت ان المعجزات من فعل الله وخلقها . فقد تكون من فعل النبی وليست من فعل الله اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس أو لمزاج خاص في بنيتها أو لكونه ساحرا . وقد اجتمعت على حقيقة ذلك أو لطلسم اختص بمعرفته أو لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس والكهرباء ، المواقف ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، المعالم ص ١٠٣ ١٠٥ ، انها من فعل الله ، وهذا فيه نزاع فاما ان تكون : (ا) من فعل النفس بالماهية (ب) لعل النبی وجد جسما نباتيا أو حيوانيا له خاصية عجيبة (ج) لعل الجن والشیاطین اعانوه عليه والارواح الفلكية أو الملائكة ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ،

المعجزة الا أنها اخف وطأة وأكثر مشاهدة واقرب الى الفهم . والمعجزات قدح في العقل وانكار لبديهيات العقول ورجسوع بالتطور البشرى الى الوراء قبل ختم النبوة حيث كان العقل يقف عاجزا عن فهم قوانين الطبيعة فيلجأ الى السحر والعبادة درا للخوف واتقاء للمخاطر . كما انها انكار لقوانين الطبيعة . فالمعجزة قدح في العقل وقدح في الطبيعة . وان تكرار المعجزات انما يدل على انها ليست خوارقا للعادات وانما هي حوادث تتكرر على مدى العصور ، في كل زمان ومكان ، وبالتالي ينتفى منها الطابع الفريد . فاذا ما تكررت الحوادث الفريدة فانها لا تصبح معجزة . وقد تحدثت الحوادث الفريدة في قطر آخر او بفاعل آخر ولا تكون فريدة غيه او عنده . ويجوز العقل وقسوع أمثالها في الملقى والحاضر والمستقبل . ما يهم فقط هو رصد حوادث التاريخ ومعرفة تاريخ السير والابطال وحياة القادة العظام . واذا ما تكررت الحادثة الفريدة امكن اخضاع التكرار لقانون واصبحت الحوادث الفريدة كلها انما تتم طبقا لقانون طبيعى ، وتصبح حوادث طبيعية . بل ان خرق الحادثة الواحدة الفريدة للقانون الطبيعى العام انما يتم وفقا لقانون آخر وليس ضد القانون الاول . ويساعد تكرارها على اكتشافه ومن ثم تنتظم قوانين الطبيعة فيما بينها من حيث الخصوص والعموم ، ما يصدق على بعض

استناده الى بعض الملائكة او الشياطين او الى الاتصالات الكوكبية . وهو قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فأتخذ ما علم وقومه من الغرائب معجزا لنفسه ، المواقف ص ٣٤٦ ، الفعل الخارق للعادة لا يتميز عن السحر والطمسات وعجائب الخواص ، عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخييل ، الاقتصاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، وقد يكون كرامة لا معجزة ، المواقف ص ٣٤٦ ، كيف يتيقن العقل كون ما جاء به النبي خارقا للعادة وقد استقر في نفسه ما اطلع عليه من خواص الاجسام وبدائع التأثيرات حتى توصلوا الى قلب النحاس ذهبا ابريزا او جسر الاجسام الثقيل بالادوات الخفيفة ، الارشاد ص ٢٠٩ — ٢١٢ ولو جاز انخراق لعادة لارتفع الايمان بالبديهيات ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ .

الظواهر ، وما يصنف على بعض آخر اعم من الاول (١١٩) . وقد يكون المعجزات في النهاية من فعل الاجسام بطبيعتها وليس خرقا لقوانينها وتحديث طبقا للطبائع وليس قلبا لها . فقوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق بفعل أحد . وان خرقها لادل على النفي منه على التصديق ، وادعى الى زعزعة الثقة بالعقل وبالعلم منه الى اعطاء معرفة او تصديق بديل . هناك اذن قوانين الطبيعة وخواص الاتياع التي تمنع من التصديق بالمعجزة بمعنى مناقضتها لها وجريانها على غيرها . المعجزات اذن ليس شيء منها من عمل الله . فبالله قد خلق الاجسام ثم خلقت الاجسام الاعراض بانفسها . وليست المعجزة حدوث اجسام وانما حدوث اعراض في الاجسام على وجه لم تالفه العادة . والمثولات من افعال لا فاعل لها الا الاجسام التي تتولد عنها الاعراض (١٢٠) . ان القول بالطبائع ليس انكارا للصفات

(١١٩) لو جاز افتراق العادات من مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دماء بيضا ، وان ينقلب ما في البيت من الاواني اناسا ناضلين ، ومعلوم ان تجويزه تلذج في البديهيات ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ، ان الخارق للعادة اذا تكرر وتوالي صار معتادا بالاتفاق . مما يؤمنكم في الحالة الاولى انه من التكررات المسادة فماتى في الحال ، وان العقلاء كما يجوزون وقوع امثاله في نائي الحال كذلك يجوزون وقوع امثاله في سالف الاسام او في قطر من الاقطار او ظهور ذلك بفعل فاعل آخر ، النهاية ص ٤٣٦ — ٤٤٠ ، خرق العوائد لا ينضبط فان ما يوجد على الدور مرة لا يخرج عن قبيل الخوارق . واذا تكرر وتوالي صار معتادا ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرج عن الخوارق . فالحقول فيه مستند الى جهالة ، الارشاد ص ٣٠٩ .

(١٢٠) وجدنا طبائع قد احييت واشياء في حصد الممنوع قد وجبت ووجدت كصخرة انقلقت عن ناقة وعصا انقلبت حية ، وميت احياء انسان ، ومائتين من الناس رووا وتوضؤوا كلهم من ماء يسر في قدح صغير يضيق عن بسط اليد فيه ، لا مادة له ، الفصل ج ١ ص ٥٨ — ٥٩ ، وقد يكون خرق العادة اهانة بان يقع على خلاف الارادة كما نقل ان مسيلة الكذاب دعا للاعور ان تصير عينه العوراء سليمة فصارت عينه الصحيحة عوراء سقيمة ، شرح الفقه ص ٧٢ ، خوارق العادات المسماة بالمعجزات ثلثة بالكتاب والسنة ولا عبرة بخالفه المعتزلة واهل البدعة في انكار الكرامة ، شرح الفقه ص ٦٩ ، خرق العادات للرجال انما يكون في حال الاستقبال ، شرح الفقه ص ٧٠ ، ذهبت الاشعرية الى انكار الطبائع جملة ، الفصل

سأمة وللإكلام خاصة أو إنكاراً للشرع واسقاطاً للتكاليف . فهذا ارهاب
باسم الذات والصفات للعلم والحرية .

وإن تم التسليم بأن فاعل المعجزة هو الله فلم يفعلها من أجل
التصديق وأفعال الله غير معجلة بعلة أو بفرض أو بغاية ؟ ولماذا لا تكون
المعجزات ابتداء وهو أقرب إلى نفى العلوية والغائية . وقد نكون المعجزة
تكراراً لعادة متطاولة أو كرامة لولى أو ارهاصاً لنبي آخر أو امتصاصاً
نعمول المكلفين وليس بالضرورة للتصديق . وما حاجة الله إلى المعجزة
وبقدرته بمشاهدة الخلق أو خلق التصديق فيهم بلا وسيلة أو ذريعة أو
مناسبة ؟ وهل المعجزة دليل صدق ؟ وهل الصدق خارجي ضد العقل
والطبيعة أم داخلي باتفاقه مع بدهاة العقل وقوانين الطبيعة ومصالح
الناس ؟ وقد يقع التصديق بالايهام أو بالاجتهاد أو بالتأويل كما هو الحال
في التشابهات فيكون للمصدق نعم الثواب . بل إن التصديق على هذا
النحو متعذر . فلما أن يتم التصديق بنفس دعوى النبي وخبره فيه احتمال
الصدق والكذب وأما أن يتم بأمر خارجي أما بمشاهدة مع الله أو باقتتران

ج ٥ ص ٨٤ — ٨٥ ، ص ٧١ — ٧٢ ، النهاية ص ١٩٤ — ٢٠٤ ، وعند
معمّر شيخ القدرية المعجزات ليس شيء منها من فعل الله . إن الله خلق
الاجسام ، والاجسام خلقت الاعراض في أنفسها . وليست المعجزة في
حدوث جسم وإنما وجه الإعجاز كون الجسم على وجه لم تجر العادة
به ، وذلك بحصول نوع من الاعراض فيه ، وليست الاعراض فعلاً لله .
وبأن من هذا أن ليست المعجزات فعلاً لله عنده ، وإن الله ما نصب
دلالة على صحة نبوة أحد من أنبيائه (هل غرض معمّر إبطال الشريعة
واحكامها ؟ فلو سئل عن قوله القرآن لم يمكنه أن يقول انه من فعل
الله لأن الله لم يخلق شيئاً من الاعراض ، ولا يقول ان كلام الله صفة
من صفاته الأزلية لأنه ينفيها فلا يثبت كلام الله على معنى الصفة ولا على
معنى الفعل . وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ولا نهى ولا خبر ولا متبرع
ولا حكم ، وهذا سقوط التكليف عن العباد !) ، وعند ثمامة المتولدات
من أفعال لا فاعل لها (هل أراد بذلك إسقاط التكليف لأن الكلام متولد
وليس صفة قائمة بالله لنفيه صفاته ولا يصح منه الفعل على التولد ؟) ،
الاصول ص ١٧٧ — ١٧٨ .

مول يدل على صدق الرسول . ويكون هذا القول المقترن اما في مقدوره وبالتالي يكون في مقدورنا او في مقدور الله وحده ، معتادا وبالتالي يكون في مقدورنا او على غير المعتاد فيكون فعلا لله وحده يثبت قدرته ولا يثبت صدق النبي . وطالما سأل نبي معجزة في وقت معين او مكان معين فلم تحدث لانها مخصصة بمشيئة الله واراदته . ان اقتران بعض المعجزات بدعوات الانبياء انها كانت من قبيل الاتفاق ويمحض المصادفات . كما ان وفرعها قبل دعوته او بعدها لا يكون دليلا على صدقه ان لم يكن دليلا على كذبه (١٢١) . وما العمل اذا شك الناس حتى بعد وقوع المعجزات

(١٢١) ان سلمنا ان فاعلها هو الله فلم قلتم انه فاعلها من اجل التصديق ؟ المعالم ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ان الله فاعلها لاجل التصديق ، وهذا فيه نزاع (ا) المعجز ليس للتصديق ، فافعال الله غير معلة حسب رأيكم (ب) لماذا القصد وهو التصديق ؟ لعله غرض آخر بالاضافة الى الله قد يكون ابتداء او تكرارا لعادة متطولة او كرامة لولى او ارهاصا لنبي او امتحانا لمقول المكلفين ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ، انه لا يصدق به التصديق اذ لا غرض واجبا ولا يتعين اذ لا علة غير التصديق فايهاه عنه بالاجتهاد فيثاب كاتزال المتشابهات او لتصديق نبي آخر ، المواقف ص ٣٤٦ ، ومما يدل على العبث في بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته . فان وجب التصديق له بنفس دعواه فالخير ما يصح دخول الصدق والكذب فيه مستحيل . وان كان بامر خارج اما بان تقع المشاهدة من الله بتصديقه او باقتران ما بقوله يدل على صدقه فهو ايضا مستحيل اذ المشاهدة مع الله بالخطاب متعذرة . ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول . وما يقترن بقوله اما ان يكون مقدورا له او لله . فان كان مقدورا له فهو ايضا مقدور لنا فلا حاجة له حتى من قدر . وان كان مقدورا لله فلما ان يكون معتادا او غير معتاد . فان كان معتادا فلا حاجة فيه ايضا . وان كان غير معتاد بان يكون خارقا للعادات فليس في ذلك ما يدل على صدقه في دعوته اذ هو فعل الله وهو مشروط بمشيئته وتخصصه ، منوط بآرادته ، وربما لا يتصور في جميع الحالات ، ويساعد في سائر الاوقات . وكم من نبي سأل اظهر المعجزات في بعض الاوقات فلم يتفق له ما سأل . فاذا كان كذلك فلعل اقترانها بدعوته في بعض الاوقات كانت من قبيل الاتفاقات لا بقصد التصديق له فيما يقول والتحقيق له . ثم ان كان ظهور هذه الآيات واقترانها بقوله في بعض الاوقات دليلا على مقدم اقترانها بها في بعض الاوقات فهو دليل على كذبه ، فليس احد الابرين بأولى من الآخر ، الغاية ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، ويحاول الامدى الرد على ذلك ، الغاية ص ٢٢٧ — ٢٢٢ .

ولم يحدث التصديق بها ؟ هل من الضروري وجود معجزة خاصة لكل مصدق والا فليس أمامنا الا التقليد أو الخبر أو الايمان بلا دليل ؟ وماذا تفعل الاجيال التي لم تلحق بالانبياء وتشاهد معجزاتهم ؟ هل تستمر المعجزات لهم وتكرر جيلا بعد جيل وبالتالي لا تصبح معجزات فريدة بواقع التكرار أم تتوقف المعجزات وتصبح الاجيال اللاحقة بلا دليل على صدق النبوة ؟ ليس أمام الاجيال الحالية الا التصديق بالانبياء السابقين بناء على روايات المعجزات ان كانت متواترة ، وبالتالي يكون الخبر المنواتر بالنسبة لها هو الدليل على وقوع المعجزة . واذا كان الخبر المتواتر دليلا فالاولى أن يكون كذلك مباشرة على صدق النبوة بتواتر الكتاب مباشرة ووصوله بلا تحريف أو تبديل ، بلا زيادة أو نقصان خاصة وان النبوة هي علاقة المرسل اليه بالمرسل اليهم وهي الرسالة وليست علاقة المرسل بالمرسل اليه وهي النبوة (١٢٢) .

وان تم التسليم بأن الله فعلها من أجل تصديق المدعى فلماذا يكون كل من صدق الله فهو صادق ؟ يحدث هذا اذا ثبت ان الكذب على الله محسأل وهذا لا يثنى الا باثبات الحسن والقبح العقليين في افعال الله والا لاستحال معرفة امتناع الكذب عليه . ان ارتباط العجز بصدق الله يوجب على الله الصدق وهو مخالف لاصل عدم وجوب شيء عليه . وان عدم وجوب الصدق يجوز الاضلال على الله وبالتالي يجوز اظهار المعجزات على يد كاذب ولا يظهرها على يد صادق دون أن يكون في ذلك

(١٢٢) ان الشك في صدقه لكل واحد من الناس فيجب ان يكون الدافع للشك لكل واحد . وعلى مقتضى ذلك يلزم أن يخصص لكل واحد أو كل جمع غيب أو حضور بمعجزة خاصة . وليس ذلك شرطا على أصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من أهل الخبرة والبصيرة كافية . ويلزم التصديق على غيرهم من أهل التقليد . ولا يجب استمرار المعجزة في كل زمن بل ولو استمرت خرجت عن الاعجاز ، والتحقت بالمعتاد فلماذا يلزمنا تصديق الانبياء الماضيين ، ولم نجد في زماننا ما يدل على صدقهم وبما يلزم أهل الاقطار في زمانه ولم يشاهدوا ما ظهر على يده من الآيات وهذا مشكل ، النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٤٤٠ .

نقض للالوهية واضرار بالربوبية . وان كثيرا من الانبياء لم تربط دعوتهم بالآيات والمعجزات او بتصاديقها مما يدل على ارتباط صدق الرسول بالمعجزات . حتى ولو أمكن التمييز بين المعجزات والكرامات من ناحية وبين السحر والطلسمات من ناحية أخرى فكيف يتم التصديق بالاولى ونكذب الثانية والكذب والاضلال والغواية وكل القبايح نجوز على الله ، ما دام الله لا يجب عليه شيء (١٢٣) ؟ وكيف يجوز الله امتثال هذه المعجزات على ايدى الكذبة لاضلالهم دون أن يؤمنهم أو ينهيهم أو يحذرهم أو يخبر الناس بها ؟ وهل يجوز على الله الاضلال والله لا يفعل القبيح ؟ شرط النبوة أنها من الله صدقا . وان الله لا يفعل الكذب شرط اساسى به يمكن التفريق بين المعجزة على يد صادق والمعجزة على يد كاذب . وان ظهور المعجزات على ايدى الكذابين مدعى الله بآية أنها يدل على ان المعجزة ليست دليلا على صحة النبوة . واذا كانت المعجزة تقع من غير الانبياء فما الدليل على أن كل من تقع منه المعجزة ليس نبيا ؟

(١٢٣) ان سلمنا أن الله فعلها لأجل تصديق المدعى فلم قلتم بأن كل من صدق الله فهو صادق ؟ وهذا يحدث اذا ثبت أن الكذب على الله محال . فاذا نفيت الحسن والقبح في أعمال الله فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه ؟ المعالم ص ١٠٢ - ١٠٥ ؟ المحصل ص ١٥٥ - ١٥٦ . لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله . ولم يعلم اذ لا يقبح منه شيء ، المواقف ص ٣٤٦ ، انكم اذا جوزتم الاضلال على الله فما يشعركم أنه يظهر الآيات على يدى كاذب ، ولا يظهرها على ونق صادق فلا ذلك يضره في الاثنية ، ولا هذا ينقصه في الربوبية ؟ وكثير من الانبياء قد خلت دعوتهم من المعجزة فحضوا على أمر الله دعاء الخلق من غير التفات الى طلب الآيات منهم ومن غير انكباب على طلب الآيات من الله . فما بالكتم ربطتم صدق الرسول بالمعجزات هذا الربط ؟ النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ ، ان أمكن تمييزها من السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق ؟ ولعل الله أراد اضلالنا واغوائنا بتصاديقه . ولعل كل ما قاله النبي انه مسعد فهو مشق . وكلما قل مشق فهو مسعد . ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك ويغويننا قول الرسول فان الاضلال والافواء غير محال على الله عندكم أو العقل لا بحسن ولا يقبح . وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلى ، الاقتصاد ص ١٠٠ - ١٠٢ ، الغاية ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

وإذا وقعت المعجزة على أيدي الكذبة فما الدليل على صدق النبي حتى ولو أتى بمئات المعجزات ؟ وما الفرق بين المعجزة التي تقع على يد النبي الصادق وتلك التي تقع على يد النبي الكاذب ؟ وما الفرق بينهما لو كان كلاهما خرقاً لقوانين الطبيعة وجرباناً على غير المألوف وسرياناً على نقض العسادة ؟ وحرصاً على الصدق الإلهي وصدق النبي فإن الأقرب هو عدم ظهور المعجزة على أيدي الكذابين حتى ولو كان في ذلك عدم إعطاء الأولوية المطلقة للقدرة الإلهية على صدق النبي . أما ظهور المعجزة أو الكرامة على أيدي أعداء النبي مثل « إبليس » أو فرعون فإنه ممكن لاستدراجهم ثم عقوبتهم . وهي في هذه الحالة تسمى قضاء حاجات ليزدادوا طغياناً ويزدادوا عقاباً . وكيف يجوز ذلك على الله ، استدراج الأعداء لزيادة العقاب تكذيبهم وإبطال المعجزات والكرامات لهم ؟ ألا يعود الأمر من جديد كما كان ، ظهور المعجزة على أيدي الكذابين وأعداء النبي ، فيبطل الصدق الإلهي ، كما يبطل صدق النبوة ، وتعجز الإرادة الإلهية ، وتقوى إرادة الأعداء (١٢٤) ؟

(١٢٤) عند حسين النجار يجوز أن تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الإلهية ، ولا يجوز أن تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة لأن من يدعى الإلهية ففي بنيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادعى النبوة في بنيته ما يكذبه أنه نبي ، مقالات ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ ، وعند أهل السنة الصادق في دعوى النبوة يجوز ظهور معجزة تدل على كذبه كنطق شجرة أو عضو من أعضائه بتكذيبه ، الفرق ص ٣٤٤ ، عند « أهل الحق » لا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا الله لأنبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا . كل ذلك آيات لهم تحدوا بذلك أم لا . والتحدى لا معنى له وأنه لا يمكن وجود شيء من ذلك لصالح ولا ساحر ولا أحد غير الأنبياء . والله قادر على إظهار الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة لكنه لا يفعل كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر . هو قادر عليه ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ويتهم الباقلائي لقوله أن الله لا يقدر على إظهار آية على يد كذاب بأن ذلك تعجز للباري ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ ، في بيان من يجوز ظهور المعجزة عليه . كل من كان صادقا في دعوى النبوة فحائز ظهور معجزة تدل على صدقه . وكل كاذب في دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه ، ويجوز ظهور معجزة التكذيب

أما بالنسبة لمقارنة المعجزة بالتحدي وعدم المعارضة فقد لا يبلغ التحدي كل القادرين على المعارضة . ولعل القادرين تركوا المعارضة شواضعا ، اعلاء لكلمة الله ، أو خوفا من السيف أو انشغالا عنها بشؤون المعاش . وقد تنم المعارضة ولا تظهر لاختفائها وطمس آثارها . وإن كان البعض قد عجز عن المعارضة فلربما لا يعجز البعض الآخر . بل إن عجز البعض الأول لا يدل على صدق النبي بل على تفاوت القدرات في الفاعلية والاثار . وشرط التحدي أن يكون المتحدى بمثله داخلا تحت التسدرة حتى يصح التحدي والا لو طلب من الانسان زحزحة الجبال أو أحداث زلزال فلا يكون تحديا بل تعجيزا . وإن كان التصديق يتم ضرورة ، فإن الضرورة أيضا ليست بأولى بالتصديق من التكذيب . ورؤية المعجزة على أنها سحر أو رؤيتها على أنها معجزة يظهر دافع العناد (١٢٥) .

عليه . أما من يدعى الربوبية فإن صورته دالة على حسدونه وكذبه ، الأصول ص ١٧٣ — ١٧٤ أما تلك التي تكون لأعدائه مثل ابليس وفرعون مما روى في الاخبار أنه كان ويكون لهم لا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجات لهم . وذلك لأن الله يقضى حاجات أعدائه استدرأجا لهم وعقوبة لهم فيفترون به ويزدادون طغيانا وكفرا ، وذلك كله جوائز ممكن ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٧٢ .

(١٢٥) لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعلسه تركها مواضعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا ، المواقف ص ٣٤٦ ، لعلهم استهانوا أولا وخافوه آخرأ لشدة شوكته أو شغلهم بها يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه ، المواقف ص ٤٤٦ ، وإن كانوا معاجزين عن معارضة نربيا لا يعجز غيرهم . فمعجزهم لا يدل على صدقه ، النهاية ص ٤٣٦ — ٤٤٠ ، لعله عورض ولم يظهر لمانع أو ظهر ثم اخفاه أصحابه عند استيلائهم ، وطمسوا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى بها دلالة على الصدق ، المواقف ص ٣٤٦ ، القائلون بالتولد من القدرية : إن المعجزة يجب ألا تدخل تحت قدرة من يتحدى بمثله على الوجه الذي يفعله الله . وأجازوا كونه مقدورا على ذلك الوجه لمن ليس بمعجز له ، ولا هو يتحدى بمثله وإن من لا يتحدى بمثله قد يقدر على فعل مثله في غيره كما يفعل الله في ذلك المحل . . . وقالت القدرية إن قلب المدن والزلازل من فعل الله عند التحدي بها معجزا لمن يتحدى بمثله ، وهو

فإذا كانت المعجزة دليل الصدق الوحيد على النبوة واستحالته المعجزة استحالت النبوة بدورها . وان لم يكن للناس طريق آخر لاثبات النبوة غير طريق المعجزات الخارقة للعادات وبطلت المعجزات بطلت النبوات ، وحوصر الطريق الى الله . وما الذى جعل المعجزة هى الطريق الوحيد لاثبات النبوة وأولى بالدلالة عليهما من غيرها ؟ وهل لا تصدق النبوة الا بهذا الطريق القائم على وجود المحال المتنع فى العقل والطبيعة ؟ ان المعجزة انكار لمبادئ العقل الثابتة وقوانين الطبيعة المطردة فكيف تكون دليلا على وحى يستند اساسا الى مبادئ العقل وقوانين الطبيعة ؟ وكيف تكون الاعراض دليلا على وجود الله . اذا كانت المعجزة تغيرات فى الاعراض وجريانها على نحو غير مألوف على الاجسام فكيف تكون الاعراض ، وهى مشروطة بالاجسام ولا تستقل بذاتها ، دليلا على وجود الجواهر المفارقة ؟ ان المعرض لا يؤدى الى جوهر ، والمشروط لا يؤدى الى الشرط . كما ان الفرع لا يثبت الاصل ، والمعجزة فرع والنبوة اصل (١٢٦) . وما الفائدة من اثبات النبوة بالمعجزة الآن ،

متعذر عليه او ممنوع منه وان صح ان بقدر عليه غيره من الخلق كالملائكة فلا يكون معجزا لهم ، وهذا من قولهم مبنى على التولد ، الاصول ص ١٧٢ ، انكم لا تخلون عن دعوى علم ضرورى فى وجه دلالة المعجزة . فتارة تدعون الضرورى من حيث القرينة الحالية ، وهى اقتران التحدى بالمعجزة ، وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على قصد المخصص الى التخصيص ، وتارة تدعون ذلك من حيث أنها نازلة منزلة التصديق بالقسول نارة ، وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة . فهلا ادعيت الضرورة فى اصل الدعوى أنه يعلم صدقه ضرورة ؟ ولئن قلتم ان قوله خبر يحتمل الصدق والكذب فيقال لكم والاحتمالات تتوجه الى هذه الوجوه ايضا فى دعواكم الضرورة فيها خصوصا والمنازع فيها على رأس الانكار « وان يروا آية بعرضوا ويقولوا سحر مستمر » ، « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين » فان نسبتهم الى العناد الصرف نسبوكم الى الجور المحض فى وجه الخلاف ولات حين مناص ، النهاية ص ٢٢٣ — ٢٢٩ ، ص ٤٣٦ — ٤٣٧ ، ص ٤٤٣ — ٤٤٥ .

(١٢٦) المنكرون فى النبوات طعنوا فى المعجزات من الاوجه السابقة ،

والنفسوه واقعة مسلم بها في حين ان السلام بالمعجزه اقل لا لقد كان الزمن الماضي زمن نشر الرسالة والرد على منكرها وليس الامر كذلك الآن . ان التحدى الآن هو تحويل الوحي الى علم يقوم على العقل ويستند الى الطبيعة ويحقق مصالح الناس او يفسد العصر نحويل الوحي الذي اتت به النبوة الى ايدولوجية تلا في الناس غراغهم النظرى ويقضى على فتورهم ولا مبالاسهم وجندهم لاسترداد حقوقهم والدفاع عن استقلالهم وحرانيتهم والمحافظة على اراضيتهم وثرواتهم .

لقد لاحظ القدياء خاصة الحكماء ايضا التفسير النفسى للمعجزات . عاذ تاتت المعجزات اما ترك او فعل او قول فان الترك يحدث بانجذاب النفس الى عالم القدس واشتغالها عن البدن زهدا في الحياه وعلى مسا هو معروف من سير كبار القادة والزعماء . والفعل تعبير عن القدرة

المعالم ص ١٠٢ - ١٠٥ ، من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق ، الموافق ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ، وترغض الباطنية المعجزات . وتنكر نزول الملائكة من السماء بالوحي والامر والنهى وتنكر أن يكون في السماء ملك وتناول الملائكة على دعائهم الى بدعتهم وتناول الشياطين على الإبلاسة مسن مخالفيهم ، الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، هل للمخلق طريق الى معرفة صدق الرسول سوى المعجزات الخارقة للعادات ؟ فان منعتم ذلك فقد حصرتم القول وحسبتم الطريق الى الله وذلك تعجيز . وان جوزتم ذلك فولا وجب ذلك وجوب المعجزة ؟ ما الذى جعل المعجزة أولى بالدلالة من ذلك الدليل ؟ النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٤٤٢ - ٤٤٣ ، الاقتصاد ص ١٠٠ - ١٠١ ، يزعم المدعون للرسالة أنه لا طريق الى العلم بصدقهم الا وجود محالات ممتنع في العقل وجودها من نحو فلق البحر ، وخلق ناقة من صخرة ، وقلب العصا حية ، واحياء الموتى ، وبراء الاكبه والابرص ، والمشي على الماء ، وانطاق الذئب والحصا وما جرى مجرى ذلك من ادعائهم جعل القليل كثيرا ، والقليل لا يتكرر . كما أن الكثير لا يقتل ويتوحد . واذا كان ذلك كذلك بطل ما يدعونه . لا ينقض الله العادات وبظهر المعجزات على ايدى رسله لما اراده من حسن المنظر لهم ولما علم أنه يؤمن بهم ، وبعمل من العبادات ما يكون وصلة ذريعة الى جزاء ثوابهم . التمهيد ص ١٠١ - ١٠٢ ، وعند عباد الفوطى أن الامراض لا يدل شيء منها على الله . ان فلق البحر ، وقلب العصا حية ، واشتقاق العنبر ، ومحقق السحر ، والمشي على الماء لا يدل شيء من ذلك على صدق الرسول في دعواه الرسالة ، الفرق ص ١٦٢ .

المطلقة الناتجة عن الاحساس بالحق وضرورة بلوغ الهدف ، والقدرة على الخيال ، صعود الجبال ، قطع الغياني والغفار ، عبور المحيطات ، ركوب الهواء والصعود الى القمر والكواكب . اما القول فانه يعبر عن القدرة على التنبؤ بناء على احساس بالتاريخ وشعور بمساره ، وادراك لقوانينه ، ومعرفة بالمراحل الماضية ، وبالمرحلة الحالية . وبالمرحلة المستقبلية . فالوعى النبوى هو وعى تاريخى ، يعنى دروس الماضى من تاريخ النبوة ، ويعرف بنية الحاضر ولديه رؤية واضحة للمستقبل (١٢٧) . وقد يتضخم البناء النفسى فيتحول من قدرة عقلية الى وهم ، ومن صورة الى حقيقة ، ومن باعث الى شئ ، ومن ايجاب الى سلب ، ومن عبقرية الى جنون . هنا يتم الفصل بين الذات والموضوع فتتضخم الذات على حساب الموضوع حتى تبلغ الذات الموضوع ويضبح الموضوع المتضخم ميثاقا الروم وخداع الحواس ، وينتهى العقل وتختفى الطبيعية . وهنا تغضب الطبيعة لموت المسيح ، وينشق القبر وتكسف الشمس لموت ابراهيم ، ويسبح العما بين يدى الرسول ، ويحن الجذع اليه ، ويشبع المئات بل والآلاف من لقمتين وسمكتين . وقد يتحول التفسير الى تفسير اجتماعى سياسى ويصبح الانبياء زعماء سياسيين مهمتهم تسييس العامة وتجنيدھا وتعبئة مقدرات الامة وشحن ايمانها . فالانبياء فى التاريخ القديم هم كبار المصلحين والمعلمين بل والقادة لنتر مثل وبادىء تنجاوز عصورهم من اجل نقل الوعى الانسانى الى درجة ارقى ومرحلة تالية فى طريق اكتمال النبوة اعلان استقلال الوعى الانسانى عقلا و ارادة (١٢٨) .

(١٢٧) المواقف ص ٢٢٩ ، التحقيق ص ١٥٦ - ١٥٩ ، الطوالع ص ٢٠٠ ، انظر ايضا الفصل السادس ، الوعى المتمين (الصفات) ، ثانيا : الصفات السبعة ٦ - الكلام (هـ) مراحل الكلام ومن ضمنها الكلام النفسى .

(١٢٨) زعموا ان الانبياء قوم احبوا الزعامة فسسلسوا العمامة بالنواميس والحيل طالبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة ، الفرق ص ٢٩٦ ،

وكرد فعل على اثبات النبوة بالمعجزة كبرهان خارجي يكفي سماع
الخبر من الرسول وتصديقه بلا حجة أو برهان أو دليل أو حتى التاكيد
من صحة الخبر ما دام المطلوب هو التصديق بصرف النظر عن صورة
الدليل (١٢٩) . اذا كان الدليل هو المعجزة ، وان لم تكن المعجزة دليلا
فالنبوة بلا دليل افضل ثنائيا صريحة . ولكن كيف تجوز النبوة وكيف يسمع
الوحي بلا تصديق ؟ والحقيقة ان عدم الاثبات بالمعجزات أو بدلائل اثبات
صدق النبوة لا يدل بالضرورة على انقضاء كل دليل على ذلك . فمقد
توجب النبوة بمجرد الخبر وصدقه الخارجي في التواتر وصدقه الداخلي
في الاتفاق مع العقل والطبيعة ومصالح الناس . وان مجرد سماع الخبر
لا يكفي لصدق النبوة وان كان كافيا في المجتمعات المضطهدة المنتظرة
امامها المخلص وسماع ندائه وبلاغه . فالامام بعدد ولا يمكنه اجراء
المعجزات امام كل المجتمعات ، وبالتالي يكفي السماع بظهوره . والمطلوب
تصديق الناس واتباعهم الاثمة بصرف النظر عن البرهان ما دام البرهان
هو المعجزة وليس العقل أي خلب اللب وليس دليل العقل ، استرعاء
الانتباه واستيلاء الدهشة وليس المنطق والبرهان .

وقد سبب رد الفعل هذا رد فعل ثان وهو المطالبة بالدليل الذي

ان المسلمين بالانبياء كنوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى
النبوة كانوا اصحاب نواميس ومخاريق احبسوا الزعامة على العصابة
فخدعوهم بشرنجات واستبعدوهم بشرائعهم ، الفرق ص ٣٠٢ .

(١٢٩) اخذت الكرامية هذا الراي من الاباضية ، وقالت ان كل من
سمع قول الرسول او سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الاقرار
والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو لم يعلمها ، الاصول ص ١٧٥ —
١٧٦ ، قال فريق من الاباضية بجواز ان يبعث الله الى خلقه رسولا
بلا دليل يدل على صدقه ، الفرق ص ١٠٦ ، يجوز ان يبعث الله نبيا
بلا دليل ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، يجوز ان يخلق الله رسولا بلا دليل ،
ويكلف العباد بها لا يوحى اليه ، ولا يجب اظهار المعجزة ، الملل ج ٢
ص ٥٤ ، قالت الاباضية وكثير من الخوارج ان نفس قول النبي « انا نبي »
ودعوته الى ما يدعو اليه حجة ، ولا يحتاج الى بيعة وبرهان ، وعلى
قومه قبول قوله وان لم يأت ببرهان ، فمن يقبله كثر ، الاصول ص ١٧٥ .

ليس هو المعجزة ، فالمعجزة ليست دليلا ، والخبر يحتل الصديق والكذب (١٢٠) . فلا يحتوى الوحي على معجزة من فعل النبى اى دليل خارجى دون تصديق داخلى . ولا يكفى مجرد الخبر دون صحة تاريخية مشروطة بالتواتر . ليست المعجزة دليلا خارجيا يمكن الاعتماد عليه والتصديق به بل مجرد شاهد خارجى على قدرة الرسول لا يمكن التحقق من صدقها الا بدليل الحس وبداهة العقل وشهادة الوجدان . المعجزة برهان خارجى وليست برهانا داخليا ، والتصديق لا يكون خارجيا ، ولا يكون الا داخليا . ليست المعجزة دليلا على صدق خاتم الرسل ، فى آخر مرحلة من مراحل الوحي بل دليل الوحي ذاته من الفواحي الادبية والفكرية والتشريعية . وليس ذلك معجزة بل اعجازا . ربما قامت المعجزات فى المراحل السابقة للوحي لايقاط الشعور ، وتحريره من سيطرة القوى المادية والسياسية ، ولكنها لا تستطيع ان تحرر الشعور بطريقة ابقى ، اكثر دواما ، واشد رسوخا . بل ان المعجزة يوضعها القديم تأخذ مدلولاً جديداً وهى قدرة الانسان المطلقة على الفعل ، ونخطى العقبات وعلى عدم وجود المستحيل امامه . الرسول هو القدوة فى تطبيق الوحي ، والنموذج الاول لهذا التطبيق والتجربة الرائدة فى هذا المجال .

ان دليل النبى هو صدق رسالته بتطابق ما يأتى به مع العقل والواقع ومصالح الناس . فالدليل ليس خارجيا من المرسل ، بل داخليا ، من الرسالة ذاتها . ليس دليلا خارجيا من معجزة أو بتدخل ارادة خارجية من الله أو من الرسول ايا كانت فى قلوب المؤمنين لاحداث التصديق بل دليل داخلى ينبع من طبيعة العقل وشهادة الواقع . لس نظام الوحي معجزا بمعنى عدم قدرة الانسان على الاتيان بمثله اذ يستطيع الانسان

(١٢٠) قال بعض الاباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب دليلا عليه ، ولا بد من ان يدل عليه واحدا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، كما اجتمعت المعتزلة على انه لا يجوز قول النبى الا بحجة وبرهان ، وأنه لا تلزم شرائعه الا من شاهد اعلامه وانقطع عنده من بلغه شرائع الرسول ، مقالات ج ١ ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

معتله أن يصل إلى كل حقائق الوحي . وكى لا يطول الوقت . وبمضييع
العمر ، ويبذل الجهد في النظر ولا يبقى شيء للعمل ، وللامان من الخطأ
أو من تشعب وجهات النظر الجزئية وتضاربها أعطى الوحي النظام
الشامل مسبقاً حتى يئذ الإنسان جهده في فهم التفاصيل والتطبيق
وفي التحقيق العملي . ولا يعنى صدق الرسالة مجرد سلامتها من أخطاء
القياس بل تطبيقها في الواقع ، ومعرفة صدقها بالتجسرية وفي حياة الناس .
وفي هذه الحالة يكون صاحبها صادقاً لا بمعنى أنه أنى من عند الله فالجانب
الغيبى في النبوة لا يدخل فيها بل يعنى أن رسالته صادقة في الواقع ،
يثبها العقل ، وتؤيدها التجربة ، ويجد الناس فيها حلولاً لمشاكلهم وبناء
مجتمعاتهم (١٢١) .

٣ - هل هناك فرق بين المعجزة ، والكرامة ، والسحر ؟

إذا كانت المعجزة هي خرق لقوانين الطبيعة وجرباً على غير العادة
فما الفرق بينها وبين الكرامة والسحر ؟ الحقيقة أنه لا خلاف بين الثلاثة
في النوع ، ما دامت كلها خرقاً لقوانين الطبيعة وسيراً ضد مجرى العادات
وانكاراً لبداهات العقول ولكن الخلاف في الدرجة فقط . وهو خروج
من علم أصول الدين إلى علوم التصوف . لذلك يكثر الاستشهاد بأقوال
الصوفية أكثر من مقالات الفرق .

٤ - المعجزة والكرامة : وتظهر المعجزات على أيدي الصالحين
والأولياء ظهورها على أيدي الأنبياء وفي هذه الحالة تسمى كرامات . ومع
ذلك فهي لا تثبت نبوتهم بل قد تضادها أعمال أخرى تجر إلى استقلاط
الشرائع وإبطال التكليف ، وتؤدي إلى تعدى الحدود وإيقاف الأحكام (١٢٢) .

(١٢١) عند ثامة واتباعه من القدرية لا يحتاج النبي في الحجة على
نبوته أكثر من سلامة شرعه وما باتى من التناقض فيه ، الأصول ص ١٧٦ ،
أن النبي لا يحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته ، الفرق ص ٣٤٤ .
(١٢٢) قال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين

أما الولاية فتعنى العامة ، غل الاوامر واجتناب النواهى . وهى نوعان الولاية العامة وهى مكتسبة بإرادة الإنسان ومجاهداته ، والولاية الخاصة وهى العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ . ذاتية خالصة لا دليل عليها يمكن بواسطته التيقن من صحتها (١٢٣) . كما تظهر المعجزات أيضا على ايدى الخادعات للاعداء مثل الشياطين التى تنشك فى مسور ملوغة لتوسوس للانسان ونخدعه . وفى هذه الحالة لا يكون المعجزات خاصة بالانبياء وحدهم بل بالصالحين والاولياء والاعداء ، ويستحيل بعدما معرفة هل هى دليل على النبوة أم على الولاية أم على العداوة ، وهل هى دليل على الصدق أم نساوى غيرها الصدق والكذب ، النبى والمتنبى . لذلك قد تخصص ظهور المعجزات على الاولياء بالكرامات ،

لا يدعون النبوة ، ولا يجوز ان تظهر على المبطلين . وقد جوز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين ، وان تأتيتهم الجنة فى الدنيا فياكلونها ، ويواقعون الحور العين فى الدنيا ، وتظهر لهم الملائكة ، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم . ولم يجوزوا رؤية الله فى الدنيا . وزعموا أن هذه موارد الاعمال . وجوز آخرون عن المتقدمين منهم ، وجوزوا أن يروا الله فى الدنيا وأن يباشروه ويجالسوه . وجائز أن تظهر المعجزات على الصالحين ، وأن تبلغ بهم موارد الاعمال حتى تسقط عنهم العبادات ويكون الدنيا لهم مباحة بكل ما فيها ، ويسقط عنهم النهى ، وتحل لهم النساء وسائر الاشياء . وهذا قول أصحاب الاباحة . زعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يهموا بشئ الا كانوا كما يريدون ، وان أرادوا أن تحدث لهم فتاير حدثت . وكل ما أرادوا من شئ لم ينصعب عليهم . وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ ربهم حتى يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين ، مقالات ج ٢ ص ١١١ — ١١٢ ، أجازوا للصالحين على سبيل كرامة الله لهم اختراع الاجسام ، وقلب الاعيان وجميع احالة الطباع ، وكله معجز للانبياء ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ، الخادعات للاعداء عند أهل السنة والجماعة « كثرهم الله » أن الشيطان يصورها على أى صورة فيجعل نفسه عصفورا بين يدي الانسان فيوسوس للانسان ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ .

(١٢٣) الولاية منها مكتسب ، وهو امتثال المأثورات ، واجتناب المحظورات والمنهيات ، وتسمى العامة ، ومنها غير المكتسب وهى العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ ، الحصون ص ٦٠ .

وتبقى المعجزات للأنبياء ، والكرامات للاولياء (١٢٤) . والكرامة تيسر
لاسباب الخير وتيسر لاسباب الشر (١٣٥) . وهذا مود من جديد لمسألة
الحرية الانسانية لافعال الشعور الداخلية وكأن المعجزة أو الكرامة
هما نيل من أحد مكتسبات المعدل ، ورجوع الى الوراء من جديد . تفسر
الولاية وكأنها التوفيق والطاعة والعسوان أى تتدخل الله ايجابيا في افعال
الشعور الداخلية في حرية الافعال أو تعبيرا عن الواجبات العقلية مثل

(١٢٤) عند اهل السنة أيضا يجوز ظهور الكرامات على الاولياء ،
وجعلوها دلالة على الصديق في احوالهم كما كانت معجزات الانبياء دلالة
على صدقهم في دعاويهم ، الفرق ص ٣٤٤ ، وعند الأشعرى الكرامات
للاولياء حق ، وهي من وجه تصديق للأنبياء وتأكيد للمعجزات ، الملل ج ١
ص ١٥٩ ، الآيات ثابتة للأنبياء ، والكرامات للاولياء حق ، الفقه ص ١٨٦ ،
أما كرامات الاولياء فمجازة عقلية وسبعا ، النهاية ص ٤٩٧ ، الكرامات
عندنا جائزة ، المحصل ص ١٦١ ، جائزة عندنا واقعة ، جوازها ظاهر
على اصولنا ، ووقعها كقصة مريم وقصة أصحاب الكهف ، المواقف
ص ٣٧٠ ، وكرامات الاولياء حق . فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ، وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة اليها ، والمشي على الماء وفي الهواء ، وكلام الجباد
والمعجماء ، وغير ذلك من الاشياء . ويكون ذلك معجزة للرَسُول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها انه ولى ، ولن يكون
وليا الا وان يكون محققا في ديانته ، وديانته الاقرار برسالة رسوله ،
النسفية ص ١٣٩ - ١٤٠ ، وكرامات الاولياء حق بكرم الله بها من يشاء
يختص برحمته من يريد ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٦ - ٢٨٢ ، عند اهل
السنة والجماعة كرامة الاولياء جائزة وهي لا تقدر في معجزات الانبياء .
هناك ثلاث مراتب (أ) معجزات الانبياء (ب) كرامات الاولياء (ج) مخادعات
الاعداء ، البحر ص ٥٦ - ٥٨ ، وقد قيل شعرا :

واثبتت للاولياء كرامة ومن نفاها بانثبه كلامه
ثم الاولياء وكل ما جاء به البشر من كل حلم صار كالضروري
الخريدة ص ٥٨
لهم الاولياء بنفيا كامل الكرامة ولو ببرزخ وفي التيسار
الوسيلة ص ٧٣ - ٧٤

(١٣٥) من اعظم كرامات الله على عباده تيسر اسباب الخير لهم ،
وتيسر اسباب الشر عليهم . وحينما كان التيسر أشد والى الخير أقرب
كانت الكرامة ، النهاية ص ٤٩٧ .

الصلاح واللفظ . فالولاية قضاء للحاجة وتفريج للكرب . الولاية توقع حدوث شيء نظرا لشدة الحاجة اليه ثم بعد حدوثه بالمفعل يشعر الانسان انها ولاية مع انها شدة الحاجة بعد انقضائها . ولو لم تكن الحاجة ملحة والانتظار طويلا لكنت حادثة عادية (١٣٦) .

ومع ذلك هناك فروق بين المعجزة والكرامة . تظهر المعجزة على يد النبي بينما تظهر الكرامة على الولي ، فالفرق بين المعجزة والكرامة هو الفرق بين النبي والولي أو بين النبوة والولاية . ومن صدق بالمعجزة صدق بالولاية ومن آمن بالانبياء آمن بالاولياء . ولكن كيف يوضع النبي على مستوى الولي ، والنبوة على مستوى الولاية ، والمعجزة على مستوى الكرامة ؟ ليس ذلك حطة من النبوة ورفعاً للكرامة ؟ واذا كانت المعجزة تصديق النبي فان الكرامة لقضاء الحاجة . فغاية المعجزة دينية في حين ان غاية الكرامة عملية . واذا كانت الغاية من المعجزة دينية اى الايمان بالله فان الغاية من الكرامة اخلاقية اى التقوى والعمل الصالح . واذا كان صاحب المعجزة معصوماً فان صاحب الولاية ليس كذلك (١٣٧) . واذا

(١٣٦) اذا ظهر الامر الخارق للعادة على يد ظاهر الصلاح والمدالة وليس عنده دعوى النبوة والرسالة فيسمى كرامة . اكرم الله بها كثيرا من الصالحين لاجل أن يحترموا بين الناس أو ليقبل ارشادهم وموعظتهم اذا اقامهم الله في مقام الارشاد أو لتفريج كربهم وقضاء مصالحهم اذا احتاجوا الى ذلك . كل ذلك فضلا من الله عليهم ولا يجب عليه شيء ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ .

(١٣٧) الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . احدهما نسبية ما يدل على صدق الانبياء معجزة ، وتسمية ما يظهر على الاولياء كرامة ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وقد كتب الجويني كتابا للرد على منكريها ، النظامية ص ٥٢ . الولي هو المعارف بالله حسب الامكان ، المواظب على الطاعة ، المجتنب للمعاصي ، يبذل الى التوبة اى التقوى وطاعة الله . اذا ظهرت على يد مستور الحال فتسمى معونة ، واذا ظهرت على يد غاشق تسمى استدراجا ، واذا ظهرت على خلاف ما يطلبه تسمى خذلانا وتكذيبا ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ صاحب المعجزة مأمون التبديل ، معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه ، وصاحب الكرامة لا يؤمن تبديل حاله ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ .

كانت المعجزة من فعل الله أكثر من فعل النبي فإن الكرامة من فعل الولي أكثر من فعل الله أو النبي . وقد يكون للكرامة بهذا المعنى ميزة على المعجزة ، وهي أنها من فعل الإنسان وتثبت قدرته على التأثير النفسى وكيف أن التركيز على الشعور يخلق موضوعه سواء حقيقة أو مجرد أحياء بذلك للآخرين . لذلك تقع المعجزة ضرورة بينهما تقع الكرامة ضرورة أو اختباراً (١٣٨) .

وإذا كانت المعجزة يراها كل إنسان فإن الكرامة لا يراها إلا الولي . رؤية المعجزة عامة لكل الناس بينما رؤية الكرامة خاصة للولي وللأولياء . فائدة المعجزة إذن عامة . في حين أن فائدة الكرامة خاصة (١٣٩) . وإذا كانت المعجزة تقسح في كل وقت يريد الله أن يرى الإنسان الكرامة تقع في وقت مخصوص يريد الله . ومع ذلك المعجزات قبل البعثة كرامات لأن المعجزات دليل على صدق النبوة ، والبعثة لم تكن قد بدأت بعد (١٤٠) . وإذا كان الإعلان عن المعجزة واجباً حتى يراها الناس ويصدقون النبي فإن كتمان الكرامة ضرورى . المعجزة تتطلب المعارضة والتحدى وبالتالي الإعلان عنها ضرورى في حين أن الكرامة ليست كذلك فتظل طى الكتمان ، وقد يطلع الله

(١٣٨) لذلك كانت شروط الكرامة ثلاثة (أ) أن تجرى من غير إيثار واختيار من الولي وهي تفارق المعجزة من هذا الوجه ، وهو غير صحيح (ب) وصار آخرون إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار ومنعوا وقوعها على قضية الدعوى وهي غير مرضية (ج) ما وقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة لولي ، وهو غير صحيح ، الإرشاد ص ٣١٦ — ٣١٧ ، النظامية ص ٥٣ — ٥٤ .

(١٣٩) معجزات الأنبياء يراها المسلم والكافر ، والمطيع والمساى والفاسق . وأما كرامات الأولياء فلا يراها إلا الولي مثله ولا يراها الفاسق ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ .

(١٤٠) المعجزة كلما أراد النبي يقدر على إيجادها فيدعو الله فيظهر له معجزة . وأما الكرامة فلا تكون إلا في أوقات مخصوصة يريد الله ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، المعجزات قبل البعثة كرامات مثل شق بطن الرسول وغسل قلبه ، اظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر ، المواقف ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ، الحصون ٨٠ — ٨١ .

عليها بعض عباده المخلصين (١٤١) . ولكن ما فائدة الكتمان ؟ وكيف يعرف الناس الكرامة ما دامت مجهولة . لا تتعدى غاية الكرامة الا الثقة بالنفس ، والفرح بالذات والرضا عليها وبث الطمأنينة فيها وادخال السعادة عليها . ويظل السؤال الا تظهر الكرامة على يد الفاسق كما تظهر النبوة على يد النبي الكذاب ؟ كيف السبيل الى التفرقة بين الكرامة الحقة والكسرامة الكاذبة ؟

والحقيقة أنه لا فرق بين المعجزة والكرامة من حيث ان كليهما يؤيدان الى خرق قوانين الطبيعية وانكار اوليات العقل (١٤٢) . وقد تجرت

(١٤١) المعجزة يعرفها النبي ويعلمها ، ويجب عليه أن يعترف بنفسه أولا بأنها معجزة من الله ثم يظهره لغيره لأنه لو أنكر أنها ليست بمعجزة يكثر . أما الكرامة فلا يجب أن يقر بها الولي بأنها كرامة لغيره من المؤمنين ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، لو جاز ظهور المعجزة على غير نبي على سبيل الكرامة لوجب القطع على ما في قلبه وأنه ولي الله ، وهذا لا يعلم من أحد من الصحابة الذين ورد فيهم النص ، الفصل ج ٥ ص ٥٨٠ صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها ويتحدى بها خصومه . ويقول أن لم تصدقوني فعارضوني بمثلها . وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدعى فيها ، فان أطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها لما أطلع الله عليه على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده أو على صدق دعواه فيها يدعيه من الخال ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الكرامة عبارة عما يظهر من غير افتراض التحدي فان كان التحدي فانه معجزة ويدل بالضرورة على صدق التحدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لأنه مقدور في نفسه ، الاقتصاد ص ١٠٢ ، شرح الفقه ص ٦٩ ، على صاحب المعجزة اظهارها والتحدى بها ، وصاحب الكرامة لا يتحدى بها غيره ، وربما كتمها ، الفرق ص ٣٤٤ ، المواقف ص ٣٧٠ ، التحقيق ص ١٥٩ ، لا فرق بين آيات الانبياء وبين ما يظهر من الانسان الفاضل ومن الساحر اصلا الا بالتحدى . كان النبي يتحدى الناس بأن يأتوا بمثل ما جاءه هو به فلا يقدر أحد على ذلك فقط وان كان ما لم يتحد النبي الناس فليس بآية له ، الفصل ج ٥ ص ٧١ — ٧٨ .

(١٤٢) في الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . اعلم ان المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، فصل في اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات . عند

الحركة الإصلاحية الحديثة على نفى الكرامات وخوارق العادات على يد
الاولياء واثبت المعجزات وخوارق العادات على يد الانبياء وحدهم (١٤٣) .

« اهل الحق » يجوز انخرق العادات في حق الاولياء ، الارشاد ص ٢١٦ —
٢١٧ ، جواز وقوع الكرامات لانها ترجع الى خرق الله العادة بدعساء
انسان او عذر صاحبه . وذلك لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي
الى محال آخر ، ولا يؤدي الى بطلان المعجزة ، الاقتصار ص ١٠٢ ،
خوارق العادات ليست من اهل العباد وانما هي من فعل الرب ، النظامية
ص ٥٢ — ٥٤ وقد اجاز ابو الحسين البصري وحده من المعتزلة وقسوع
الكرامات مثل جمهور الاشاعرة ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

(١٤٣) هذا ما يفعله محمد عبده في « رسالة التوحيد » اذ يقول :
اما مجرد الجواز العقلي ، وان صدور خارق للعادة على غير نبي مما
تتناوله القدرة الالهية فلا اظن انه موضوع نزاع يختلف فيه العقلاء . وانما
الذي يجب الالتفات اليه هو ان اهل السنة وغيرهم في اتفاق على انه
لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور
الاسلام . فيجوز لكل مسلم باجماع الامة ان ينكر صدور اى كرامة كانت
من اى ولي كان ، ولا يكون بانكاره هذا مخالفا لشيء من اصول الدين
ولا مائلا عن سنة صحيحة ولا منحرفا عن الصراط المستقيم اللهم ان يكون
ما صح في السنة وعن الصحابة . ائبن هذا الاصل المجمع عليه مما يهتدى
به جمهور المسلمين في هذه الايام حيث يظنون ان الكرامات وخوارق
العادات أصبحت من ضروب الصناعات يتنافس فيها الاولياء وتتفاخر فيها
همم الاصفياء ، وهو مما يتبرا منه الله ونبيه واولياؤه واهل العلم اجمعون ،
ويعلق رشيد رضا « بل يزعمون ان هؤلاء الاصفياء ، ولاسيما الموتى
المشهورين كالذين يسمونهم الاقطاب الاربعة هم المتصرفون في شؤون
المعالم كلها وانهم يقضون حاجات الذين يدعونهم من دون الله او مع الله
بالخوارق المتوخة لهم من نفع وضر وغير ذلك ، لا اله الا الله وحده ،
لا شريك له » ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ، ويقول ايضا ، واما ما
احتج به المجوزون من الآيات فلا دليل فيه لان ما في قصة مريم واصف
قد يكون بتخصيص الله لوقوعه في عهد الانبياء ولا علم لنا بما اكتنف تلك
الوقائع من شؤون الله في انبياء ذلك العهد الا قليلا . واما قصة اهل
الكهف فقد عهدا الله من آياته من خلقه وذكرنا بها لاعتبار بمظاهر قدرته
فليس من قبيل ما الكلام فيه من عموم الجواز فصار البحث في جواز
وقوع الكرامات نوعا من البحث في متناول همم النفوس البشرية وعلاقتها
بالكون الكبير وفي مكان الاعمال الصالحة وارتقاء النفوس في مقامات الكمال
من العناية الالهية . وهو بحث دقيق قد يختص بعلم آخر ، (علم النفس ،
الاخلاق ، التصوف ، الحكمة ..) ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

وقد قامت بذلك اتكاء على الموقف الاعتزالي الوسط القديم (١٤٤) . فلو جازت الكرامة لبطلت دلالة المعجزة على النبوة ، وضاع التخصيص ، ولجاز ظهورها على غير النبي ما دامت عامة وشائعة . لو صحت كرامات الاولياء لبطلت معجزات الانبياء . ولو جاز اختراق العادات من كل وجه لجاز اختراقها من كل وجه لا فرق في ذلك بين كرامة ومعجزة . وينتهي الامر الى التشكك في قوانين الطبيعة ووجود الانسان في عالم يحكمه الوهم وتسيره الرغبات المكبوتة (١٤٥) . واذا كان الانسان قادرا بالدعاء على التأثير في الطبيعة سرا من خلال فعل الله وهي الكرامة ، فالاولى أن يكون قادرا على التأثير فيها مباشرة عن طريق الفعل علانية أمام الناس وعلى رؤوس الاشهاد وليبقى عملا رائدا وسنة للناس ، حاضرا في

(١٤٤) اطبقت المعتزلة على منع اختراق العادات في حق الاولياء . وببيل الاستاذ أبو اسحق الى قريب من مذاهمهم ، الارشاد ص ٢١٦ — ٢١٧ ، أنكرت القدرية كرامات الاولياء ، وظنوا أن اجازة ظهور الكرامة للاولياء يقدح في دلالة المعجزة على النبوة ، الاصول ص ١٧٥ ، أنكرت المعجزة الكرامات أصلا للاولياء من الصحابة وغيرهم ، الملل ج ١ ص ١٢٥ ، عند المعتزلة والرافضة والجهية كرامات الاولياء باطلة أما معجزات الانبياء مثبتة صحيحة . لو كانت كرامات الاولياء ثابتة لبطلت معجزات الانبياء ، ولا يكون فرق بين الانبياء والاولياء ، البحر ص ٥٦ ، أنكرها المعتزلة الا أبو الحسين وأبو اسحق ، الطوالع ص ٢١٢ ، وأنكرت الكرامية كرامات الاولياء على وجه ينقض العادة ، الاصول ص ١٨٤ — ١٨٥ ، ورد الاشباعرة على ذلك في النظامية ص ٥٣ — ٥٤ ، النهاية ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، المحصل ص ١٦١ ، المواقف ص ٣٧٠ ، لا يجوز في غير الانبياء نقض العادات ، اللطف ص ٤٥٠ — ٤٥١ ، ص ٤٩٩ .

(١٤٥) اعتهدت نفاة الكرامة على حجتين (أ) لو جاز اختراق العادة من وجه لجاز ذلك من كل وجه ثم يجر مقاد ذلك الى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولي وذلك يفضي الى تكذيب النبي المتحدى بأية القائل لمن تحداه لا يأتي أحد بمثل ما أوتيت به . فلو جاز آتيان الولي بمثله لتضمن ذلك نسبة الانبياء الى الافتراء ، (ب) لو جاز اختراق العوائد للاولياء لم نأمن في وقتنا وقوعه ، وذلك يؤدي الى أن يتشكك النبي في جريان دجلة دما عبيطا وانقلاب الاطواد ذهابا ابزيرا ، وحدوث بشر من غير علاقة ، وتجوز ذلك سفسطة التشكك في الضروريات ، الارشاد ص ٣١٧ — ٣٢١ .

التاريخ . وان تجرات الحركة الاصلاحية على انكار الكرامات فانها مازالت تثبت المعجزات مع تساوئيهما في خرق قوانين الطبيعة ، وقلب لجرى العادات واخلال للقواعد بالرغم من وجود اصل قديم لنقى المعجزات حرصا على اثبات قوانين الطبيعة (١٤٦) . ولماذا الدفء عن خرق العادات ؟ وايهما افضل ، ان نعيش في عالم له سنن وقوانين ، يوثق به ونحكم فيه ، ام نعيش في عالم لا يحكمه قانون ولا يوثق بنظمه ؟ واذا كانت المعجزات تصح فقط في هذا العالم دون اى عالم آخر حيث تسود فيه الارادة المطلقة بلا طبيعة فكان الهدف من المعجزة هو القضاء على الطبيعة وعلى قوانينها الثابتة في هذه الدنيا حتى تضرب حياة الناس فيستسلمون للقوة القاهرة القادرة على كل شيء بما في ذلك الطبيعة التي استعصى على الناس فهمها والسيطرة عليها . وهل خلق السموات والارض على هذا النظام تسببه بخوارق العادات (١٤٧) ؟ وهل تثبت قدرة الله بالضرورة بخرق العادات والاقرب الى الحكمة ان تثبت بالنظام وسنن الكون ؟ والرسول نفسه لا يخرق الطبيعة ولا تنخرق قوانين الطبيعة فرحا له او حزنا على موت ابنائه . ولماذا تستغل نتائج العلم

(١٤٦) من قال بامتناع المعجزة لان تجوز خرق العادة سفسطة . ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجلا ، وتولد هذا الشيخ نفة بلا اب وام ويكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم ويوجد مثله ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد ، المواقف ص ٣٤٥ ، ويقول محمد عبده ان المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلا فان مخالفة السير الطبيعى في الابداع مما لم يقد دليل على استحالة (امتناع المريض عن الطعام ولا يموت على عكس الحالة العادية) فان قيل : ان ذلك لابد ان يكون تابعا لناموس آخر طبيعى ، قلنا : ان واضع الناموس هو موجد الكائنات فليس ممن المحال ان يضع نواميس خاصة بخوارق العادات غاية ما في الامر اننا لا نعرفها ، الرسالة ص ٨٤ - ٨٦ .

(١٤٧) يشير القرآن الى نظام الطبيعة الثابت في عديد من الآيات مثل « لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق للنهار ، وكل في فلك يسبحون » (٣٦ : ٤٠) ، « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) ، « وكل شيء عنده بمقدار » (١٣ : ٨) ، « انا كل شيء مخلقتاه بقدر » (٥٤ : ٥٩) .

وقوانينه الحديثة مثل اللاتحدد لاثبات المعجزات وانكار قوانين الطبيعة ،
وهى قوانين متغيرة تثبت اليوم ما تنفيه غدا وتنفي بالامس ما تثبته اليوم
وتجعل الدين ملحقا للعلم وتابعسا له ؟ ان وجود ظواهر شاذة في الطبيعة
انما تحدث وفقا لقوانين اخرى اعم منها وأشمل . فالمعجزة حادثة طبيعية
تحدث وفقا لقانون طبيعى نجهله حتى الآن . المسألة اذن مرهونة بتقديم
العلم ، وتاريخ المعجزات جزء من تاريخ العلم وتقدمه (١٤٨) .

ب — المعجزة والسحر : ولما كانت المعجزة خرقا لقوانين الطبيعة
فانها تقترب من السحر والشعوذة والمخاريق والطلسمات والحيل . فهى كلها
خرق لقوانين الطبيعة وهدم لبداهات العقل وشهادة الحس ان حقيقة
أو خيالا ، واقعا أو ايهاما . فالسحر عند البعض موجود وثابت . فيرتقى
الساحر في الهواء أو يقلب الانسان حمارا . فالسحر طلب للاعيان واحالة
للطبائع حقيقة ليس خداعا . وكل من يثبت المعجزة بهذا المعنى فانه يثبت
السحر على هذا الاساس (١٤٩) . ولا فرق بين السحر والعين فكلاهما ثابت

(١٤٨) انظر ترجمتنا ، اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ،
المقدمة عن المعجزة ص ٦٥ — ٦٩ .

(١٤٩) يثبت اهل السنة وجود السحر . فالسحر ثابت ، لا يمتنع
ان يرتقى الساحر في الهواء ويتطلق في جو السماء ، ويسترق ، ويتولج
في الاكوان والخرافات الى غير ذلك مما هو من قبيل مقدرات البشر . اذ
الحركات في الجهات من قبيل مقدرات الخلق . ولا يمتنع عقلا أن يفعل
الرب عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاعتدار عليه فان كل ما هو مقدور
للعبد واقع بقدرة الله ، الارشاد ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، يجوز أن يقلب
الساحر بسحره الانسان حمارا وان تذهب المردة الى الهند في ليلة وترجع ،
مقالات ج ٢ ص ١١٥ ، وعند الباقين الساحر يمشی على الماء على
الحقيقة وفي الهواء ويقلب الانسان حمارا على الحقيقة وان كل ذلك موجود
من الصالحين على سبيل الكرامة ، السحر طلب للاعيان ، واحالة للطبائع
وانهم يرون أعين الناس ما لا يرى ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ، أصحاب
الحديث واهل السنة يصدقون بان في الدنيا سحرة ، وان الساحر كافر
كما قال الله ، وان السحر كائن موجود في الدنيا ، وقد اتفق الفقهاء على
وجود السحر واختلفوا في حكمه ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، وقال بعض

وجود (١٥٠) . وهناك عديد من الشواهد النظمية تدل على وجوده ترتكز على وقائع تاريخية محددة كانت اسباب النزول (١٥١) . والسحر نوعان ، الاول ما يأتى من قبل الكواكب من خلال الطلسمات في التأليف بين الطبائع . والثانى هو الرقى ، وهو كلام مكتوب من حروف مقطعة غدت قوة تشير للطبائع (١٥٢) .

الأصحاب السحر كثر مؤول . وقال الماتريدى القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ ويكون كفرا ان كان رد ما لزمه في شرط الايمان ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

(١٥٠) السحر والمين حق عندنا خلافا للمعتزلة لقوله « العين حق » ، « ان العين لتدخل الغير والجهل القدر » ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

(١٥١) الشواهد النظرية مثل « وما أنزل على الملكين ببال هاروت وماروت » (١٠٢ : ٢) ، « ومن شر النفاثات في العقد » (١٣ : ١ : ٤) ، « يخيل اليه من سحرهم » (٢٠ : ٦٦) ، وقد اتفق المفسرون على أن سبب نزول سورة الفلق ما كان من سحر لبيد بن أعمس اليهودى لرسول الله فانه سحره على مشط ومشاطة تحت راعونه في بشر ذروان ا وقد سحر ابن عمر فتوعكت يده ، كما سحرت جارية عائشة . الفصل ج ٥ ص ٧٢ .

(١٥٢) السحر نوعان : (١) ما هو من قبل الكواكب كالطابع المنقوش فيه صورة عقرب في وقت كون القمر فينتفع امساكه من لدغة العقرب . ومن هذا الباب كانت الطلسمات . وليست احالة طبيعية ولا قلب عين ولكنها قوى ركبها الله مداومة لقوى آخر لدفع الحر للبرد ، ودفع البرد للحر ، ، ويحتل القمر للدابة المدبرة اذا لاقى المدبرة ضوءه اذا كانت دبرتها مكشوفة للقمر . ولا يمكن دفع الطلسمات لاننا قد شاهدنا انفسنا آثارها ظاهرة الى الآن من قرى لا تدخلها جرادة ولا يقع فيها برد وكسر قسطة لا يدخلها جيش الا ان يدخل كرها وهي اعمال قد ذهب من كان يحسنها جملة وانقطع من العالم ولم يبق الا آثار صناعتهم . ومن هذا الباب ما تذكره الاوائل في كتبهم في الموسيقى وانه كان يؤلف به بين الطبائع وينافر به ايضا بينها (اب) الرقى ، وهو كلام مجموع من حروف مقطعة في طوابع معروفة ايضا يحدث كذلك التركيب قوة تستغل لها الطبائع وتدافع قوى أخرى رقى الرمل الحاد القوى الظهور في أول ظهوره فيبيس وينزل ويقطع . . الخ ، الفصل ج ٥ ص ٧٢ ، فصل في التنبيه على الحيل المحكية عن الحلاج وغيره ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٢٦٤ .

فإذا كان السحر يشارك المعجزة والكرامة في أن الكل خرق لقوانين الطبيعة وهدم لبدايات العقول أصبح الفرق بينهم في الدرجة لا في النوع . فإذا كان فاعل المعجزة هو الله مباشرة أو من خلال النبي فإن فاعل السحر هو الجن والشياطين ، وبالتالي يزداد الأمر غموضاً في المجهول . وإذا كانت المعجزة خارج نطاق القدرة الانسانية فإن السحر يكون من مقدورات البشر ويكون الله قادراً عليه . السحر نوع من القدرة الخارقة في حدود القدرة البشرية ، وتمن مستمر للانسان أن يكون اقدر مما هو عليه أن استعصت عليه الحيل ، وانقطعت به السبل . وإذا كانت الحيلة من أنواع السحر تظل المعجزة من الله والحيلة ليست كذلك . وتظل المعجزة حادثة خارقة للطبيعة في حين قد لا تكون الحيلة كذلك يمكن تعلمها ، وهناك علم بأكمله للحيل . وإذا كانت المعجزة لا يقع فيها الاشتراك بل تظل خاصية فريدة للنبي فإن الاشتراك يقع في الحيل . وإذا كانت المعجزة للأنبياء وحدهم فإن الحيل لاهل صناعة الحيل . وإذا كانت المعجزة لا تفتقر الى آلات فإن الحيل تعتمد على الآلات . وإذا كانت المعجزة تحدياً لاهل الصناعة فإن الحيلة ليست كذلك لهم (١٥٣) . ولكن تستعمل المعجزة لغة السحر إذا كان العصر عصر سحر . فالمعجزة انما تأتي بلغة العصر وطبقاً لمستوى علومه (١٥٤) . ولكن يظل يغلب عليها معاً

(١٥٣) يرصد القاضي عبد الجبار الفرق بين المعجز والحيلة ، كالآتي (أ) المعجز من الله والحيلة ليست كذلك (ب) المعجز خارق للعادة وناقض لها والحيلة ليست كذلك لأنها قائمة على خفة اليد (ج) المعجز لا يتعلم بعكس الحيلة (د) لا يقع في المعجز الاشتراك والحيلة يقع فيها (هـ) لا يفتقر المعجز الى آلات والحيلة تفتقر اليها (و) المعجز لاهل الصناعة والحيلة ليست لاهل الصناعة ، الشرح ص ٧٥٢ ، فصل في بيان التفرقة بين المعجز والحيل ، المغنى ج ١٥ ، ص ٢٦٤ .

(١٥٤) وذلك مثل سحر موسى ، وطيب عيسى ، وقرآن محمد . فقد جعل الله معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه حتى جعل معجزة موسى قلب العصا حية لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر . وجعل معجزة عيسى أبراء الاكسه والابرس لما كان الغالب على أهل زمانه الطب . وجعل معجزة نبينا محمد القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة والنصحاء في ذلك الزمان وبها كان يفاخر أهله ويتباهى ، الشرح ص ٥٧٢ .

انهما خرق لقوانين الطبيعة وتغير في جواهر الاجسام حتى اذا توجهت المعجزة أساسا الى الجواهر يتوجه السحر أساسا الى الامراض (١٥٥) . وبالرغم من ان الكرامة ايضا كالمعجزة وقضاء حاجات ولا تظهر الا على ولى تقى فاضل فان السحر شر لا يظهر الا على فاسق . فالتمارض بين الكرامة والسحر مثل التمارض بين الخير والشر (١٥٦) . وطبقا لهذه الفروق بين المعجزة والكرامة من ناحية والسحر من ناحية اخرى لا تكون المعجزة سحرا (١٥٧) .

والحقيقة ان الفرق بين المعجزة والسحر ليس كبيرا ما دام كلاهما خرقا لقوانين الطبيعة وانكارا لبداهات العقل (١٥٨) . كلاهما يقسم في

(١٥٥) المعجزة تقلب الجواهر اختراعا ووجودا وعدما ، وتحيل الاعراض التى هي جوهرات ذاتيات وهى الفصول التى تؤخذ من الاجناس كقلب العصا حية وحنين الجذع واجياء الموتى والبقاء فى النار ساعات ، وكذلك الاعراض التى لا تزول الا بفساد حاملها فهذا لا يقدر عليه الا الله . اما احالة الاعراض من الغيرات التى تزول بفساد حاملها فتتم بالسحر والطلاسمات بالتخييل بنوع من التحديق ، وهو امر يقدر عليه من تعلمه ، ويمكن تعلمه لمن يريد . فالسحر لا يحيل عينا ولا يقلبها ، ولا يحيل طبيعة ، الفصل ج ١ ص ٦٠ — ٦١ ، ص ٨٥ ، الفصل ج ٥ ص ٧٤ — ٧٥ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

(١٥٦) السحر لا يظهر الا على فاسق والكرامة لا تظهر على فاسق . وهذا من اجماع آيات وليس دليلا عقليا وان كانت لا تظهر على معطن بفسق ، الارشاد ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

(١٥٧) فصل فى بيان التفرقة بين المعجز والحيل ، المغنى ج ١٥ ص ٢٦٤ ، ما عدا امر الانبياء على الامتناع لا يجوز البتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه لانه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل وهو ممنوع فى العقل ولو كان ذلك ممكنا لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها وامكن كل ممتنع ولحق هاهنا بالسفسطائية على الحقيقة ، الفصل ج ٥ ص ٧٢ .

(١٥٨) قال القيروانى فى رسالته : وينبغي ان تحيط علما بمخاريق الانبياء ولا تكون كهوسى فى دعواه التى لم يكن له عليها برهان سوى المخترقة بحسن الحيلة والشعبذة ، الفرق ص ٢٩٧ ، ليس ينكر احد

الشعور على بناء واحد ، وكلاهما يؤدي وظيفة واحدة . وان اعتبار
المعجزات حيلة ومخاريق رد فعل طبيعي على اعتبارها وقائع حدثت بالفعل .
فكلا منهما رد فعل على الآخر . وهى فى الحقيقة صور منسوبة للتأثير على
النفوس والايحاء بالمعاني (١٥٩) . ان الطبائع لا تتغير لا بفعل المعجزة ولا
تحت اثر السحر . هناك خواص للاشياء لا يمكن التحايل عليها او
سحرها الا بخداع الحواس والايهام . ليس هناك عين او رقى .
فالعين مجرد حدوث شر للآخر بناء على استكثار الخير له . ودون هذا
الحكم النفسى من الذات فلا حكم بالشر على الواقع . اما بالنسبة للرقى
فلا وجود لقدرة للكلام الكتابى المدون ، مقطعا فى حروف او مجمعا فى جمل .
لا اثر للكلام الا من خلال الصوت والتعبير والجهر بالقول او بتنفيذه
فى احكام عملية وسلوك فعلية . وقد قامت احدى الحركات الاصلاحية
من قبل برغض الرقى والتمائم والاحجية . ان ما يسمى سحرا هو تفادى
كيميائى فى الظواهر الطبيعية طبقا لقوانين التفاعل التى يسميها الجاهل
بها سحرا . كما ان الحقائق تقسم على التمييز بين الواجب والممكن

من ذكرتم ظهور هذه الامور على يد موسى وعيسى وانما ينكرون كونها
معجزا ، ويدعون انها حيل وتخيل ومخاريق . ليس تنكر البراهمة والمجوس
والفلاسفة والمحددة ظهور هذه الامور على يد موسى وانما يدعون انها
حيل ومخاريق ، التمهيد ص ١٣٨ — ١٤٠ ، الاصول ص ١٦٢ .

(١٥٩) خداع الحواس احيانا لا يعنى انها ليست سليمة ،
والمقول سليمة على رتب محدودة معلومة لا تبدل على حدودها ابدا ،
الفصل ج ٥ ص ٧٧ — ٧٨ ، ينكر المعتزلة السحر والشعوذة والحيلة ،
ولديهم السحر هو التمويه والاختيال ، ولا يجوز ان يبلغ الساحر بسحره
قلب الاعيان او ان يحدث شيئا لا يقدر غيره على احداثه ، السحر ليس
قلب الاعيان ولكنه اخذ بالعيون كنحو ما يفعله الانسان مما يتوهمه المتوهم
على خلاف حقيقته ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ ، وعند هشام بن الحكم ،
السحر خديعة ومخاريق ولا يجوز ان يقلب الساحر انسانا حمارا او
العصا حية كان يجيز المشى على الماء لغير نبي ولا يجوز ان يظهر الاعلان
على غير نبي ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ ، والعجيب ان حكم الشرع هو
ان يقتل الساحر لا الساجرة لان القتل للمرتد لا للمرتدة ، شرح الفقه
ص ١٢٤ .

والمستحيل وهى من بدايات العقول . السحر كالمعجزة نفى لقوانين الطبيعة وزعزعة لثقة الشعور بالطبيعة والعقل وجعله خاضعا لصاحب السلطة والاثـر .

رابعاً : تطور النبوة .

لم يظهر الوحي مرة واحدة بل وقع على مراحل . لا توجد اذن نبوة واحدة بل عدة نبوات متتالية منذ اول الانبياء وهو اول البشر ، آدم ، حتى آخر الانبياء دون أن يكون آخر البشر ، محمد . فما الصلة بين مراحل الوحي السابقة ، وما الصلة بين هذه المراحل جميعا وآخر مرحلة التى بها خاتم النبوة ؟ ما صلة السابق باللاحق واللاحق بالسابق ؟ هل هى صلة تقدم واكتمال ، تغير وثبات ، تطور وبناء ؟

وقد سمي القدماء ذلك «النسخ» . ولا يعنى النسخ فقط تبديل آية بدل آية كما هو الحال فى آخر مرحلة من مراحل الوحي بل ظهور وحي تابعاً لوحي آخر ، وظهور نبوة بعد نبوة . يعدّ النسخ هنا بين مرحلة وأخرى وليس بين آية وآية داخل نفس المرحلة . هو النسخ العنام وليس النسخ الخاص ، نسخ النبوة وليس نسخ الآية ، نسخ المسيحية لليهودية ، ونسخ الاسلام للمسيحية مثلاً . والنسخ لا يكون الا فى الشرائع والنظم والعبادات والاعراف اما فى العقائد ، فلا يوجد نسخ ، فلقوانين النظرية واحدة لا تتبدل . اما كيفية ممارستها وتطبيقاتها وضياغاتها فى قوانين وتشريعات فهى التى يقسّم فيها النسخ . لا يعنى النسخ اذن الابطال والازالة بل يعنى التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقاً لدرجة تقدم الوعى البشرى فى الاصول والفروع ودفعها درجة اخرى الى الامام اسهاماً فى عملية الاسراع فى التطور من أجل للوصول الى تحقيق الغاية من الوحي وهو استقلال الوعى الانسانى عقلاً و ارادة . فى حين أن النسخ فى آخر مرحلة يتوجه فقط الى الفروع دون الاصول .

ولم يقتصر القدماء على ديانات الوحي المذكورة فيه فحسب بل ضموها اليها الديانات البشرية الاخرى التى قد تكون فى اصلها نبوات الهية

أو تكون نبوات انسانية صرفة . لذلك لا يقتصر القدماء على الحديث عن اليهودية والمسيحية والاسلام كبرى المراحل بل أيضا عن البراهمة والصابئة والمجوس خاصة وأن لهم مواقف بالنسبة لديانات الوحي ويعترفون بأنبيائهم ويقررون بنبواتهم (١٦٠) . وقد تعرض القدماء للفرق والديانات التي عرفها العرب والمسلمون . فاليهودية والمسيحية فرق عربية ولا شأن لها باليهودية والمسيحية كما عرفها الغرب بعد ذلك ثم نقلنا نحن معرفتها بهم منسوبة . اللهم الا اذا كان هناك استمرار بين الفرق العربية القديمة والفرق الغربية الحديثة . الفرق اليهودية والمسيحية هي الفرق داخل الحضارة وليس خارجها ، وكذلك البراهمة والصابئة والمجوس هي الفرق التي عرفتها الحضارة وانتشرت داخلها بعد أن تحول أصحابها الى الدين الجديد أو بقي البعض منهم على دياناتهم القديمة أو عرفها المسلمون فقط تاريخيا اثر الترجمة ومعرفه ديانات الامم السابقة ومثلها سواء كانت بلادها مفتوحة أو لم تفتح بعد واقتصر الامر على نقل تراثهم . واخذ القدماء معارفهم عن الديانات القديمة من مصادرها الاولى اى من الكتب المقدسة لكل دين وملة وليس من كتب تاريخ الفرق القديمة أو رواية وسماعا دون التحقق من المصادر . وبالتالي فان معرفتهم بها موثقة وليست كمعرفتنا نحن بأراء الخصوم وفرق المعارضة التي لا نعلمها في الغالب الا من كتب تاريخ الفرق التي كتبها الفرق الناجية . ويثبت القدماء نبوة كل الانبياء وكل مراحل الوحي السابقة دفاعا عن اكتمال الوحي وشموله ضد منكري احدى مراحل نيابة عن باقي الفرق ، فكانهم يقومون بعملهم ويعمل غيرهم ، وكان آخر مرحلة هي الامينة على شمول الوحي واكتمال النبوة ، وهي القادرة على تبنى الوحي في تمامه وكماله حرصا عليه وليس دفاعا عن قوم أو ملة أو عنصر أو جنس وتنكرا للاقوام

(١٦٠) من اهل هذه الملة (اليهود) واهل هذه النحلة اى من انكر التظليل موافقون لنا في الاقرار بالتوحيد بالنبوة وبآيات الانبياء وبغزول الكتب المقدسة من عند الله الا انهم فارقونا في بعض الانبياء دون بعض . وكذلك وافقنا الصابئة والمجوس على الاقرار ببعض الانبياء ، الفصل ج ١ ص ٨٧ .

والملل والشعوب الأخرى . فكل ملة تقطع مراحل الوحي وتوقفه عندها ، وآخر مرحلة تعترف بالمرحلة جميعا ولا توقف الوحي الا عند اكتمال النبوة وتحقق غاية الوحي في التاريخ . وقد قسم بذلك البعض دون البعض ، سواء في نشأة الحضارة أم في ذروتها ، في المشرق أو في المغرب ، ففسد بدأت الأمم المغلوبة بعد الفتح التوجه إلى الدين الجديد من الخلف بعد أن عجزت عن مواجهته من الأمام بنشر دياناتها السابقة وعقائدها القديمة في حضارة تقوم على التسامح الديني والحوار الفكري وتعدد الأديان (١٦١) .

١ - هل يستحيل النسخ بين المراحل ؟

إذا كان من الممكن تناول موضوع النبوة مكانا ووقوعا على نحو نظري خالص فإنه يصعب فعل ذلك حين الحديث عن تطور النبوة . فما دام الأمر مع التاريخ فلا بد من أسماء أنبياء وأسماء فرق ومذاهب ، ويتحول علم أصول الدين بالضرورة من علم للعقائد إلى علم للفرق . وتطور النبوة أنها معنى بتعبير اصطلاحى « النسخ » ، فالتطور يعنى المراحل ، والنسخ هو أحد أشكال العلاقات بين هذه المراحل . ولما كانت النبوة متطورة ، وكان الوحي قد وقع على مراحل عدة كان من الضروري أولا اثبات النسخ ضد منكريه وهم اليهود . وتكرر اليهود النسخ لأنها تتضرر منه مرتين ، مرة بنسخ المسيحية لليهودية ، ومرة بنسخ الإسلام للمسيحية . ومن ثم كانت المحاولات لإثبات النسخ

(١٦١) أفرد الباقلانى في « التمهيد » وابن حزم في الفصل مكانا بارزا للنبوة وكأنها هي الموضوع الرئيسى في علم التوحيد ، باب الكلام على اليهود في الأخبار ، التمهيد ص ١٣١ - ١٤٧ ، كما رد عليهم لاثبات النسخ ، كما أسهب ابن حزم في الفصل في بيان وجوه النقل واثبات التحريف والتبديل في الكتب المقدسة ، وقد كان لوجود ابن حزم في الأندلس أثر كبير في تناوله موضوع النبوة بهذا الأسهاب والتفصيل حيث يسود نوع من العقلانية ، ووجود نصوص الفرق غير الإسلامية خاصة اليهودية والنصرانية ومصادرها الأولى ، وتعاون الجميع على البحث والتحصيل نظرا لحو التسامح الديني والأخاء المذهبي الذي كان يميز الأندلس إبان الحكم الإسلامى .

(بالإضافة الى التحريف الذى تشبّارك فيه المسيحية) موجهة أساسا ضد اليهود مع تمديد فرقهم المختلفة . وهم قسمان . القسم الاول أبطل النسخ ابتداء كاستحالة عقلية ولم يجعله ممكنا اذ يستحيل أن يأمر الله بشيء وينهى عنه فينقلب الحق باطلا والباطل حقا ، وتتحول الطاعة الى معصية والمعصية الى طاعة ، ويوقع الله فى الجهل والندم ويحدث تغيرا فى العلم الالهى وتقلبا فى الإرادة الالهية وهو سؤال البداء : هل يجوز البداء على الله ؟ ولكن نظرا لاختلاف الفرق اليهودية فيما بينها حول النسخ فيما يتعلق بأى النبوات تنسخ فلم تفصل فى هذه الحجة الاولى ، حجة البداء ولكن فصلت فيما الفرق الإسلامية المنكرة للنسخ طبقا لهذه الحجة النظرية المبدئية (١٦٢) . والقسم الثانى أجاز النسخ ولكنه أنكر وقوعه فى نبوته وأن وقع فى نبوات الآخرين واعتمادا على حجة نظرية من موسى يحرم فيها وقوع النسخ فى التوراة . الفرق اليهودية كلها تثبت النسخ ولكنها تختلف فى المنسوخ ومداه ووجهته .

أن جواز النسخ عقلا وعدم وقوعه نقلا يجعل العقل معارضا للنقل كما يجعل الجواز العقلى فارغا بلا مضمون ما دام لا يقع فى حين أن الجواز العقلى والامكان الواقعى شيء واحد . والاعتداد فى ذلك على النقل يضعف من الجواز العقلى بالمعارض العقلى أقوى من النقل . وبالتالي أن نقل عن موسى قوله أن شريعته آخر الشرائع فانه يكون معارضا بالعقل لأن نبوة موسى إحدى مراحل الوخى . وهناك فرق بين وقوعه سماعا وعدم وقوعه نقلا ، فقد يقع سماعا ولا ينقل ، وعدم نقله لا ينفى عدم وقوعه . فان وقع ونقل أى فان قاله بالفعل فقد يعنى ذلك مجازا بأن شريعته شريعة عظيمة ، وأنه ليس فى الشرائع أعظم من التوراة . والتوراة بالفعل لا تنسخ لأنها تحتوى على مجموع القيم الانسانية العامة ، وأعيد تثبيتها فى شريعة عيسى كليا وفى شريعة الاسلام جزئيا . وبمثل هذا القول

(١٦٢) أرجأنا ذلك الى رابعة : تطور النبوة ٣ — النسخ فى آخر مرحلة .

خطورة اعظم اذا ما تم الانتقال من نسخ الشرائع الى نسخ النبوات ، ومن عظمة التوراة وشريعته التي لا تنسخ الى انكار النبوات التالية لموسى مثل نبوة عيسى ونبوة الاسلام . ويبدو أن الهدف من انكار النسخ ليس التمسك بشريعة التوراة اعتمادا على قول موسى بل انكار لنبوتى عيسى والاسلام لان من اليهود من يقر بنبوات تسعة عشر نبيا بعد موسى . وقد يكون الدافع الاول والاخير هو انكار نبوة الاسلام وليس نبوة عيسى الذى يثبت شريعة التوراة ويعمل بها ولكنه فقط يحددها من الداخل ويعيد اليها روحها وتقواها الباطنية . فلو جازت نبوة الاسلام لجاز نسخ الشرائع قبله ، وبالتالي تبطل شريعة التوراة مع أن نبوة الاسلام تثبت بها . والنسخ في الحقيقة ليس رفعا بل تبديل حكم بحكم آخر مثله أو خير منه . وكل نظرة تراثية تأخذ بأقوال الاحبار فانها ترفض النسخ ، فالفنسخ تجديد في حين أن اقوال الاحبار تقليد (١٦٣) .

وقد ينكر نسخ الشرائع عقلا وسعيا . فنسخ الشرائع محال عقلا وجاء السمع بتأكيد حكم العقل . وهو موقف أكثر اتساقا من جواز النسخ

(١٦٣) هذه هي فرق الشيعية اليهودية التي تقول بأن نسخ الشرائع وارسال نبي بعد موسى لنسخ شريعته جائز عن طريق العقل وليس على جهة النقل . فقد صرح موسى في التوراة بأن شريعته لا يفسخها أحد بعده ، التهيد ص ١٢١ ، وقد أنكر جمهور اليهود صدق نبوة محمد لا بخصوص نظر في معجزاته بل لزعمهم أنه لا نبي بعد موسى ، فأنكروا نبوة محمد وعيسى طبقا لشبهتين (أ) النسخ محال في نفسه لأنه يدل على البداء والتغيير (ب) قول موسى بعدم نسخ شريعته . الاقتصاد ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ولو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز نسخ الشرائع والنسخ محال ، الغاية ص ٣٤٩ ، استحالة أن يكون الشيء حسنا وقبيحا ، الغاية ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، قول موسى ضد النسخ المحصل ص ١٥٤ — ١٥٧ ، التحقيق ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وأقر اليهود بتسعة عشر نبيا بعد موسى ومن قبله من الانبياء وأنكروا عيسى ومحمد ، الاصول ص ٢٥٧ — ١٥٩ ، وزعم أكثرهم أن الأمر إذا ورد مطلقا لم يجز ورود نسخ حكم بعده ، وأجاز آخرون منهم النسخ عن طريق العقل وقالوا أنها لم تقر بنسخ شريعة موسى لأنه أمرنا بالتمسك بها ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، الإرشاد ص ٣٢٨ — ٣٤١ ، والربانية وهم الاشعية يأخذون بأقوال الاحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود ، الفصل ج ١ ص ٧٨ .

عقلا وامتناع نقله سبعا . وتقوم الاستحالة العقلية على بعض المقولات
الاسلامية التي كانت سائدة بالاندلس سواء عند بعض الفرق الاسلامية
مثل البداء وتجويز الجهل على الله او في علم اصول الفقه باستحالة نسخ
الشيء قبل امثاله وقت فعله ، فالشريعة اليهودية كانت ممثلة منسذ
موسى وكان وقت فعلها قد حان ، ومثل نسخ الاخف بالانقل على سبيل
العقوبة للمكلف ، وشريعة عيسى وشريعة الاسلام ليست باثقل من شريعة
التوراة ان لم تكن اخف . ويظهر الاثر الاسلامى في هذه الفرقة اليهودية
في اخذها التوراة وحدها وما في كتب الانبياء وتكذيب اقوال الاحبار . اما
النقل عن موسى فمسنده ضعيف . وان صح فمعناه مشروط بعدم خلو نبى
آخر . فان بطل استحالة النسخ عقلا وشرعا صح جوازه (١٦٤) .

وقد يكون الهدف من النسخ التوقف عند مرحلة دون مرحلة والاعتراف
بنبى وانكسار نبى آخر وهو ما يعارض مسار التطور والهدف من توالى
النبوات . قد تعظم مرحلة بالنسبة الى اخرى ، وقد تشير مرحلة الى
تغير كفى بينما تشير الاخرى الى مجرد تغير كفى . لذلك كانت نبوة
موسى وهارون ويوشع لا يمكن انكارها . فهوئى صاحب التوراة وهارون
صاحب المعبد والخلافة ويوشع غازى الارض والآخذ بيد اليهود من التيه
والمستقر فى فلسطين . فبينما تقصر النبوة لقصورها على انبياء « الشريعة
والارض » توسع لتصبح كل من تظهر عليه المعجزات من اجل رد

(١٦٤) هذه هى لرق العنانية التى تقول بان نسخ الشرائع محال
عقلا والسمع ورد بتأكيد العقل ، وعند فريق منهم أن نسخ الشيء قبل
امثاله ووقت فعله بداء ودلالة على الجهل . وعند فريق آخر النسخ
بما هو اشق على سبيل العقوبة للمكلف ، التمهيد ص ١٣١ ، وهم اصحاب
عنان الداوودى ، وتسميتهم اليهود العراس والمس . لا يتعدون شرائع
التوراة ، وما جاء فى كتب الانبياء ، ويترأون من قول الاحبار ويكذبونهم .
فرقة منهم بالعراق ومصر والشام وبالاندلس بطليطلة وطلبيرة ، الفصل
ج ١ ص ٧٨ ، الغاية ص ٣٤٩ ، ويرد عليهم اهل السنة بضعف السند
عن موسى وبأن المعنى مشروط بعدم خلو نبى آخر ، الغاية ص ٣٥٧ —
٣٥٨ ، الشرح ص ٥٧٩ — ٥٨٣ ، وبالتالي فان النسخ عند اهل السنة
والمعتزلة جائز سبعا وعقلا ، الشرح ص ٤٧٦ ، ص ٥٨٥ — ٥٨٦ .

الاعتبار لبقاى الانبياء من بنى اسرائيل . ثم تعتبر المعجزات فى حالة عيسى ومحمد حيل ومخاريق تبطل نبوتهم . ثم يستثنى عيسى كنبى صادق بانه لم يظهر بعد وانه سيظهر فى نهاية الزمان . ونهاية الزمان على الارض لانه لا يوجد بعث وحياة بعد الموت . ونظرا للخلاف التاريخى حول التوراة ، فقد يكون لكل فرقة توراتها تقرأ فيها عقائدها وترى فيها نفسها ، فالتوراة هى السجل التاريخى لكل فرقة . أما ارض المعاد فالشام وليس فلسطين ، ونابلس وليس القدس ما دام عليمان ليس نبيا ما يدل على ان القدس لم يكن لها هذه الدلالة التى لها الآن فى اليهودية لا قبل سليمان ولا بعده (١٦٥) .

ويمكن الاعتراف بنبوات المراحل السابقة بشرط الا تكون نسخا لبعضها البعض ، وكان نبوة وحى مستقل بذاته وليست حلقة فى مسلسل النبوات وبالتالي تنتفى الحكمة من التسلسل الا وهو تطور البشرية وارتقاؤها من مرحلة الى اخرى . كل نبوة مستقلة بذاتها وبالتالي لا يحدث تراكم كمى يؤدى الى تغير كينى ، ولا يحدث تواصل بين النبوات ، وتبدأ كل نبوة من الصفر ومن حيث بدأت الاولى لدى شعب آخر وبالتالي ينتهى خط التقسيم الذى يخرق النبوات او على الاقل يغيب التصور الحلوونى

(١٦٥) هذه هى فرق السامرية . فقد اثبتت نبوة موسى وهارون ويوشع بن نون وانكرت غيرهم والرسل بعدهم كسليمان وحزقيال واليشع وغيرهم ، التمهيد ص ١٢١ ، اقرؤا نبوة موسى وهارون ويوشع ومن قبلهم من الانبياء وانكروا منهم بعد ذلك ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وقال آخرون بنبوة كل من ظهرت الاعلام على يده بعد موسى ، وان محمدا وعيسى ليسا انبياء ، ومعجزاتهم اما لا اصل لها او حيل ومخاريق ، وان عيسى الذى اخبروا بنبوته لم يأت بعد بل سياتى ، وهو نبى صادق ، التمهيد ص ١٢١ ، ولا يقرون بالبعث ، لهم توراة مستقلة . ومدينة القدس هى نابلس ، وهو بيت المقدس ، ولا يقدسون بيت المقدس . وهم بالشام لا يستطون الخروج منها ، الفصل ج ١ ص ٧٨ ، ص ٨٣ — ٨٥ ، ويثبت اهل السنة ضد نبوة عيسى . ووجه الدلالة فى ذلك تواتر الاخبار على اعلامه المناقضة للعادة مثل احياء الموتى وابراء الاكهم والابرص . وان تكذيب اليهود مثل تكذيب الدهرية ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ . ص ١٨١ — ١٨٢ .

لها الذى يجمع بين الدائرة والخط ، بين العود الابدى والتقدم . وكل نبوة محدودة بقوم وجنس وليست عامة للبشر جميعا ، ولا توجد نبوة واحدة قادرة على اختراق حدود القومية والجنس بما فى ذلك اليهودية . فالنبوة خاصة وليست عامة . فاذا كان النسخ جائزا عقلا ولكن غير واقع عملا فانه يكون بلا فائدة ، ويكون الجواز العقلى مجرد افتراض مسورى لا اثر له ولا فاعلية فيه . فاذا ما تم الاعتراف بنبوتى عيسى ومحمد ، كل منهما لقومه ، عيسى لبني اسرائيل ، ومحمد لبني اسماعيل ، (وايوب لبني عميمص ، وبلعام لبني موآب) فانهما لا ينسخان شريعة موسى . فلا تواصل بين النبوات ولا اثر لاحدهما على الاخرى . ولما كان عمر الدنيا قصيرا لا يتحمل التغيير والتبديل ، ونسخ شريعة واحلال اخرى ظلت شريعة موسى باقية وكان الحياة تعنى الثبات دون التغير وكان حياة الانسان وسيلة وبقاء الشريعة غاية . والحقيقة ان التواصل بين النبوات ، ونسخ الشريعة المتقدمة للشريعة السابقة اعتراف بوحدة الوحي وتطوره حتى اكتماله فى خاتم النبوة التى تصبح عامة للناس كافة . ان عموم الرسالة لا ينقض خصوص النبوة كما ان خصوص النبوة لا يعارض عموم الرسالة . فما من قوم الا وفيهم نذير . وقد يكون لقوم واحد رسولان ، وفى هذه الحالة ينشقان فى الشريعة . وقد يكون رسول فى قوم دون قوم . وقد يظهر رسول عند قوم ورسول آخر عند آخرين وفى هذه الحالة لا يؤدى اختلاف الزمان الى اختلاف فى الواجبات العقلية . فاذا كان عموم الرسالة مشروطا بالتبليغ بالرغم من خصوصية النبى وقومه الا ان هناك رسالات عامة حملها انبياء للناس جميعا . فقد كانت نبوة آدم الى جميع ولده الذين ادركوه ، وكانت نبوة ادريس لجميع الناس فى عصره . وكانت نبوة نوح ايضا كذلك والى ما بعد الطوفان الى اوان النبى الذى بعده حتى لا يخلو البشر من رسالة . وكانت نبوة ابراهيم الى الناس كافة ومنها رسالة محمد الى البشر كافة والذين نمرغهم فى الدنيا (١٦٦) .

(١٦٦) هذه هى العيسوية اصحاب ابى عيسى الاصبهانى . يقولون بان محمد وعيسى نبيان صادقان ولكن ارسلنا الى قومهما وليس الى كل

وقد يثبت النسخ لان فيه فائدة لليلة وتنكر نبوة محمد لان فيها انكارا لها . وهو موقف متناقض لتعارض نتائج مع مقدماته . فاثبات النسخ يتضمن التسليم بتطور الوحي ويكتمل النبوة اى بنسخ كل مرحلة لاحقة للمرحلة السابقة ، وبنسخ المرحلة الاخيرة للمراحل السابقة كلها . ونفى النسخ يجعل من المراحل السابقة مجرد تهديدات وارهاسات لها ، وان انبياء بنى اسرائيل ما هى الا صور مكررة ومصغرة للصور الكبرى الفريدة ، السيد المسيح (١٦٧) .

البشر . ولم يرسل بنسخ شريعة موسى ، التهديد ص ١٣١ ، وهم شرذمة من اليهود اخذوا من ابن الراوندى ان النسخ جائز ولكن قالوا بان شريعتهم باقية نظرا الى قصر عمر الدنيا . كما اخبر موسى بتأييد شريعته ، الارشاد ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، ارسل عيسى الى بنى اسرائيل ومحمد الى بنى اسماعيل كما كان ايوب نبيا في بنى عبيص وكان بلعام في بنى مسواب ، ثم يعطى ابن حزم تاريخا للفرقة وموقعها ، الفصل ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٩٠ — ٩١ ، الاقتصاد ص ١٠٣ — ١٠٥ ، التهديد ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الطوائع ص ١٧٦ — ١٧٧ ، الفسائية ص ٣٥٠ ، ص ٣٥٩ — ٣٦٠ ، المواقف ص ٣٥٧ — ٣٥٨ ، الشرح ص ٥٨٣ ، التحقيق ص ١٧٦ — ١٧٧ ويرد اهل السنة عليهم بأن محمد مبعوث الى الناس كافة ، فصل في ان الرسول مبعوث الى الناس كافة ، المغنى ج ١٥ ص ٢٢٤ ، في التخصيص والتعميم في الرسالة ، يجوز ان يرسل الله الى قوم دون قوم ، وان يرسل رسولين الى امة واحدة ، وفي هذه الحالة يتفقان في الشريعة ، او واحدا الى قوم وآخر الى آخرين ، وفي هذه الحالة يختلف الزمان دون اختلاف في الواجبات العقلية . اجمعت المعتزلة بجواز ان يرسل الله نبيا الى قوم دون قوم ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، ويجوز ارسال واحد الى الكافة . فقد ارسل آدم الى جميع ولده الذين ادركوه ، وادريس الى جميع الناس في عصره ، ونوح كذلك والى ما بعد الطوفان الى اوان النبي بعده ، وابراهيم الى الناس كافة ، ومحمد الى اهل الثقلين ، الاتس والجن الى يوم القيامة . بدليل قتال اليهود واخذ الجزية واسترقاقهم ، الارشاد ص ٣٣٨ — ٣٤١ ، الاصول ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الحصون ص ٧٩ ، ويفرض ابن حزم لفرق يهودية اخرى ليس لها رأى في النسخ وان كان لها رأى في العقائد مثل الصدوقية نسبة الى رجل يقال له صدوق قال بان عزيز ابن الله ، قبل التثليث في المسيحية . وقد عاشوا باليمن ، الفصل ج ١ ص ٧٨ .

(١٦٧) هذا هو موقف النصارى من انكارهم نبوة محمد ، الاصول

ويمكن اختيار احدى مراحل النبوة واعتبارها هي النبوة كلها طبقا للاتفاق في المزاج والهوى . وتقوم بذلك الديانات التاريخية التي تختار النبوات التي تتفق معها ثم تختزل باقى المراحل فيها . فقد تكون النبوة لآدم وحده دون غيره من الانبياء . فآدم هو الانسان الاول وهو النبی الاول ، وبعد ذلك تستطيع الانسانية ان تفسر بمفردها برسالة التوحيد والمعدل اى بالعقلية دون السمعيات ، والعقلية جوهر العقيدة واساسها . ودون ان يلقى آدم رسالة فقد يكون معذورا اذا كان جحودا ناكرا لانه لم يات نذير . اعطيت النبوة الاولى دفعة اولى للانسان علما وخلقا . « وعلم آدم الاسماء كلها » . واذا كانت النبوات جوهرها واحد فلم التكرار ؟ ليست الشرائع جوهر التوحيد ، والانسان قادر على ضياغة شرائعه طبقا للظروف . ولكن التوحيد غير متطور ، وبالتالي فلا نبى الا آدم (١٦٨) . والحقيقة انها نظرة مثالية طوباوية تجعل الخاص عاما ، وترى ان الانسانية قادرة على التعليم من نبوة واحدة ، وان الحقيقة النظرية لها الاولوية على التشريع العملى . ولكن فى واقع الامر تحتاج الانسانية الى نبوات مثالية حتى تتعلم من تجارب الصواب والخطا وحتى تتراكم عندها الخبرات وحتى تتسع دائرة الخاصة اكثر فأكثر وتقل دائرة العمامة . وقد يتم اختيار ابراهيم وحده دون غيره . فابراهيم ابو الانبياء ، صاحب التوحيد الطبيعى ومؤسس دين الفطرة ، دين العقل والحنفاء ، دين الاخلاق والعمل الصالح والتقوى الباطنية . ولما كان الاسلام دين ابراهيم ، الحنيفية السمحة كان الدين واحدا ، والنبوة واحدة ، الدين

ص ١٥٧ — ١٥٩ ، ويتجاوز النقد من النسخ الى العقيدة . ففريق منهم رفعوا عيسى من درجة النبوة وادعوا انه اله او ابن الاله . وفساد قولهم بالادلة على حدوث الاجسام وعلى فساد الحلول والانتقال فى الامكن ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ .

(١٦٨) هذا هو موقف البراهمة ، الغساية ص ٣١٨ ، الموافق ص ٣٤٤ ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ .
م ٨ — النبوة — المعاد

الشامل للإنسانية جمعاء . وان ابراهيم بمفرده كان امة ، ومن يرغب عن دينه فانه لا يكون موحدًا (١٦٩) . وهي نظرة طوباوية توحد بين الخاصة والعامة بين الحكيم والناس . وكم في البشر من ابراهيم ؟ وكم من الناس يوجدون على الطبيعة اعتمادا على العقل واستثناسا بالخطرة ؟ واذا كان البراهمة يرغبون نبوة موسى وعيسى فالتوحيد الطبيعي ليس في حاجة الى خلاص ولا الى تشريع فان المانوية تثبت نبوة عيسى لاشراقه في النفس ، كعلم داخلي ، والذي لا يحتاج الانسان معه الى تشريع . والحقيقة ان كل محاولة لاثبات النبوات اللاحقة بعد النبوة السابقة هي في نفس الوقت دليل لاثبات تطور النبوة في آخر مراحلها حتى خاتم النبوة (١٧٠) . وقد تتوقف النبوة على شيث وادريس وعلى كتابيهما بالرغم من الظاهر بالاعتراف بنبوة عيسى حتى يعتبروا كالتنصاري في الحقوق الاجتماعية (١٧١) . وقد تقتصر النبوة على زرادشت . ولما ضاع معظم اجزاء كتابه التي بهسا الشرائع ، تحول الدين المجوسي الى دين سري لا يباح منه بشيء ، ودخلت فيه الاساطير التي تتحدث عن وحدة اول البشر واول الرسل مثل آدم . فلما قتله الشيطان خرج من صلبه نطفة غاصت في الارض ونبتت منها ذكرا وانثى اصل البشر جميعا . لماذا سهل فهم

(١٦٩) هذا هو موقف فريق آخر من البراهمة ، الغاية ص ٣١٨ ، المواقف ص ٢٤٤ ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، فلم يثبتوا بعد ابراهيم نبيا وانكروا نبوة موسى وعيسى ، الاصول ص ١٦٠ - ١٦١ .

(١٧٠) هذا هو موقف المانوية الذين اقروا بنبوة عيسى وانكروا نبوة موسى . وزعموا ان الشياطين ارسلوا موسى الى الناس ، والخلاف مع المانوية في التوحيد وحدوث الاجسام قبل ان يكون خلافا على النبوة . وكل دليل يثبت به نبوة موسى يثبت به نبوة محمد ، الاصول ص ١٦٠ ، ص ١٨١ .

(١٧١) هؤلاء هم الصابئة . فقد اعترفوا برسالة شيث وادريس ، الغاية ص ٣١٨ ، المواقف ص ٢٤٤ ، الفصل ج ١ ص ٧٨ ، ص ٩١ ، اقرت صابئة واسط بنبوة ادريس وشيث وزعموا ان معهم كتاب شيث وانكروا ما بعدهما ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، الغاية ص ٣٣٩ ، زعمت صابئة واسط ان اخرهم شيث ولكنهم يظهرون للمسلمين الايمان بعيسى ليعدهم في عدد التنصاري ، الاصول ص ١٥٩ - ١٦٠ .

اختزال النبوات على بعض الانبياء العظام آدم و ابراهيم فانه يصعب قصرها على أنبياء للديانات التاريخية تعارض العقل والطبيعة وتكون اكبر حجة على حاجة الإنسانية الى نبوات حتى يرقى وعيها ويستقل عقلها واردة (١٧٢) .

٢ — جواز النسخ بين المراحل .

وقد تحول موضوع النسخ بين المراحل في العقائد المتأخرة الى احد موضوعات الايمان من حيث الكم وان لم يكن من حيث الكيف ، من حيث العدد وان لم يكن من حيث الدلالة ، من حيث التراكم والتكرار وان لم يكن من حيث المعنى والتطور . فيجب معرفة الرسل المذكورة في القرآن تفصيلا وغيرهم اجمالا . هناك اذن مجموعتان من الانبياء والرسل ، مجموعة لم يذكرها القرآن ومجموعة اخرى ذكرها . فعدد الانبياء والرسل في الواقع اكثر بكثير مما ورد في القرآن . فلا توجد امة الا خلا فيها نذير ، ولكن القرآن قص البعض ولم يقصص البعض الآخر (١٧٣) . ربما قص ما هو مخزون في الوعي العربي وما يتناقله الناس وما ترسب في اذهانهم خاصة اذا كانوا موضع تبجيل واحترام مثل ابراهيم . وربما

(١٧٢) هم المجوس ومن اقر نبوة زرداشت وانكر من سواه من الانبياء ، الفصل ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، وهم معترفون ومقرون بأن كتابهم احرقه الاسكندر وذهب منه الثلثان ، وان الشرائع كانت فيها ذهب . بطل الدين لذهاب جمهوره وكتابه . ومنعوا التكلم في شيء فلا يباح بشيء ، يحتوى ما بقى على ٢٣ سفرا ، نقله فاسد ، الفصل ج ١ ص ٩١ — ٩٢ ، زعمت المجوس أن اول البشر والرسل كيكو مرت (كيومرس) الملقب بكل شاه أى ملك الطين . قتله الشيطان فخرج من صلبه نطفة غاصت في الارض ونبتت منها يباستان نصارتا ذكرا وأنثى ازدواجا فجميع الناس من نسلهما ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(١٧٣) ويشير القرآن الى ذلك في عدة آيات مثل « وان من امة الا خلا فيها نذير » (٣٥ : ٢٤) ، « ولقد ارسلنا رسلا من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (٧٨ : ٤٠) ، « ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك » (١٦٤ : ٤) ، « كذلك نقصص عليك من انباء ما قد سبق » (٩٩ : ٢٠) .

قص ما له دلالة أكثر من غيره حتى يتم التركيز على بغض النماذج المثالية كما هو الحال في أصول الأحكام ثم قياس الفروع عليها لاشتراك معها في العلة أو الدلالة . وربما قص البعض رغبة في الاختصار فيستحيل ذكر عشرات الآلاف من الأنبياء والرسل والا كان مجرد سجل تاريخي لا يستوعبه الناس ولا يدركون دلالاته واستحال حفظه وتحول الوحي إلى سجل للتاريخ وحوليات له (١٧٤) . فإذا أمكن معرفة مجموعة الأنبياء والرسل التي ذكرها القرآن فكيف يمكن معرفة المجموعة الأخرى خارج الإشارة العامة عن وجودهم استنباطا من القرآن وخارج الإشارة إلى عددهم في الأحاديث رغم تفاوتها في درجة الصحة التاريخية ؟ هل للأرقام المذكورة مثل ١٠٠٠٢٤ صحيح ؟ هل له دلالة رمزية ؟ وهل يمكن استنباط أن عدد الأمم السابقة هو مثل هذا العدد ، ما دامت كل أمة لها نبي أو رسول ؟ وما هي هذه الأمم والأقوام والمجتمعات وأين كانت ؟ وماذا كانت نبوات الأنبياء ورسالات الرسل ؟ وهل اندثرت كلية أم ما زالت باقية آثارها ؟ وهل منها خارج بنى إسرائيل والعرب ؟ هل منهم من ظهر في شعوب آسيا ، الصين والهند وفارس ؟ هل منهم لاوتزي وكونفوشيوس وبراهما وماني ؟ هل منهم حكماء الصين والهند وأنبياء فارس الذين نادوا بالتوحيد وبالعمل الصالح وعزفوا عن الدنيا وزكوا الروح ؟ هل ظهر البعض في أفريقيا أو في الأمريكتين وما أكثر الديبانات في القارات الثلاث والحضارات التي قامت على أسسها ؟ وإذا كان أولو العزم من الرسل المذكورة في القرآن فهل يمتد الأمر ويتسع ويصبح كل زعيم وقائد ومرشد وكبير للقوم وساحر ومعلم وفاضل نبيا أو رسولا ؟ هل يصبح كل من يحمل دعوة أو رسالة نبيا ، وكل محارب ومقاتل ومجاهد وقائد ورئيس رسولا ؟

(١٧٤) ويشير إلى ذلك القرآن أيضا في عدة آيات مثل « قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » (٥ : ١٩) ، « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١٢٠ : ١١) ، « نحن نقص عليك أحسن القصص » (١٢ : ٣) ، « ناقص القصص لعلهم يتفكرون » (٧ : ١٧٦) ، « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب » (١٢١ : ١١١) .

والخلاف عند القدماء في عدد الانبياء والرسل يتراوح بين ١٠٠٠٢٤ على أكثر تقدير وبين خمسة وعشرين على أقل تقدير . فالعدد الاول لا يستند له الا الرواية التي قد تصح وقد تضعف تاريخيا . وقد يكون للعدد مدلول رمزي غير مألوف بتركيبه وان كان مألوفاً بجميع اعداداته $٤ + ٢ + ١ = ٧$ والرسل منهم ٣١٣ معتمدا على نفس السند الظني وله نفس الدلالة الرمزية $٣ + ١ + ٢ = ٧$ ، وقد يكون لذلك سند تاريخي آخر ، وهو عدد الذين جاوزوا النهر مع طالوت في قتال جالوت ، وعدد اصحاب النبي في غزوة بدر . والى هذا الحد تبلغ نسبة الرسل من الانبياء ١ : ٣١٩٥ تقريبا وكان العقائد النظرية وفي مقدمتها التوحيد اصعب بكثير في الاقتناع بها من الشرائع العملية . ولكن هناك اتفاق على ان اولهم آدم وان آخرهم محمد ، وعلى ان الكتب اربعة ، التوراة على موسى ، والزيور على داود ، والانجيل على عيسى ، والفرقان على محمد (١٧٥) . وهناك شبه اجماع على ان العدد الاصغر وهو ٢٥ هم الانبياء والرسل المذكورة في القرآن تفصيلا وكان نسبة ما ذكر القرآن الى نسبة ما لم يذكر القرآن ١ : ٤٠٠١ وكان القرآن لم يذكر شيئا على

(١٧٥) في بيان عدد الانبياء والرسل . اجاز اصحاب التواريخ من المسلمين ان عدد الانبياء ١٠٠٠٢٤ كما وردت بذلك الاخبار الصحيحة اولهم آدم وآخرهم محمد . الرسل منهم ٣١٣ وهو عدد الذين جاوزوا مع طالوت النهر ولم يشربوا منه ، وثبتوا معه في قتال جالوت وعدد اصحاب بدر مع النبي يوم بدر ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، في ترتيب الرسل اولهم وآخرهم . اجمع المسلمون واهل الكتاب ان اولهم آدم وآخرهم محمد ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وان عددهم ١٠٠٠٢٤ للانبياء ، ٣١٣ للرسل او ٣١٤ او ٣٢٥ ، والاسلم الامساك عن حصرهم ، ١٦٤ على شيث ، ٣٠ على ابراهيم ، ١٠ على موسى قبل التوراة ، وقيل ٥٠ على شيث ، ٣٠ على ادريس ، ٢٠ على ابراهيم وموسى بالسرويسة . وقيل ١١٤ ، ٥٠ على شيث ، ٣٠ على ادريس ، ٢٠ على ابراهيم واخلف في ١٠ قبل آدم ، والكتب اربعة ، التوراة لموسى ، والزيور لداود ، والانجيل لعيسى ، والفرقان لمحمد ، الجامع ص ٢٦ — ٢٧ ، اول الانبياء آدم وآخرهم محمد ، النسفية ص ١٣٤ — ١٣٦ .

الاطلاق . وذلك يدعو الى مزيد من التشكك في صحة العدد الكبير الاول (١٧٦) .

ولا يوجد تفضيل نبي على آخر أو رسول على آخر بل هنالك مراحل كمية وكيفية ، أساسية وفرعية ، تطور مستمر وتطور منكسر ، أى تطور وثورة في تاريخ النبوة ومسار الوحي . ليس التفاضل بين أشخاص الانبياء بل بين رسالاتهم كمراحل متتالية لتطور وحي واحد . فتفاضل الرسالات ليس من حيث القيمة بل من حيث درجتها في تطور الوحي في التاريخ .

(١٧٦) يجب على كل مكلف من ذكر وأنثى ان يعرف الرسل المذكورة في القرآن تفصيلا ، ويصدق بهم تفصيلا وأما غيرهم فيجب الايمان بهم اجمالا . وقد قيل في ذلك شعرا :

حتم على كل ذى التكليف معرفة بأنبياء على التفصيل فعلموا
في تلك حجتنا منهم ثمانية من بعد عشر ويبقى سبعة وهموا
أدريس هود وشعيب صالح ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا

الكفاية ص ٧١ ، الباجورى ص ١٣ — ١٤

وايضا :

أسماء رسل الله في القرآن خمس وعشرون فخذ بيان
هم آدم أدريس نوح هود يونس الياس يسع داود
إسحق إبراهيم لوط موسى ذو الكفل يحيى زكريا عيسى
شعيب ثم صالح أيوب هارون ثم يوسف يعقوب
ثم سليمان وإسماعيل محمد ختمهم الجليل

الحصون ص ٣٥

وايضا :

تفصيل خمسة وعشرون لزم كل مكلف فحقيق واغتنم
هم آدم وأدريس هوشع صالح وإبراهيم كل متبع
لوط وإسماعيل وإسحق كذا يعقوب يوسف وأيوب احتذى
شعيب وهارون وموسى واليسع ذو الكفل داود سليمان إتبع
الياس يونس زكريا يحيى عيسى وطه خاتم دع تحيا
عليهم الصلاة والسلام وآلهم ما دامت الأيام

العقيدة ص ١٣ — ١٥

وقد يتجاوز التفضيل الى انكار النبوات او بعضها او يخف انكارها ويتحول الى تفضيل . وفي كلتا الحالتين يدل الاختزال او التفضيل على شعوبية او قومية ، وتعصب كل ملة لانبيائها والتضحية بكمال الوحي ووحدته من خلال التطور . ومن الطبيعي أن تعتبر كل ملة نبيها آخر الانبياء وان لا نبي بعده او ان نبيها افضل الانبياء وان لا نبي افضل منه ، وهو على رؤوسهم يوم القيامة شهيذا عليهم جميعا . وما هو مقياس التفضيل ؟ هل هي طريقة مخاطبة الله للنبي سواء مباشرة او بواسطة وفضلية الاولى على الثانية ؟ النبوة الراسية اى صلة الله بالنبي وطريقة الاتصال به لا شأن لنا بها ولا يمكن معرفتها او التحقق من صدقها . وما يهمنا هو النبوة الاخقية اى صلة النبي بالاجيال التالية وتبليغها الرسالة وحفظها صحيحة تاريخية بمنهج نقل مضبوطة شفاهة ام كتابة . وقد تكون الوسطة افضل لانها تدل على رقى اعظم من حيث التنزيه لله ودرجة التطور في النبوة ، فالاتصال بلا واسطة يعنى التشبيه (النار مثلا) في حين ان الوسطة تعنى التنزيه (الملك) وهل يكون مقياس التفضيل الابوة والبنوة ونسب الرسول وسلالته ؟ قد يخرج الابن الكافر من الاب المؤمن او الابن البار من الاب العاق . ولا يكون المقياس المعجزات او الكرامات كيفاً او كماً . فخاتم الانبياء ليس له معجزات ، وليست المعجزة بالمعنى القديم اى خرق قوانين الطبيعة دليلاً على صدقه والاكان عيسى من هذه الناحية صاحب اكبر قدر ممكن من المعجزات . واعتبار خاتم الانبياء صاحب معجزات بالمعنى القديم هو قراءة للماضى في الحاضر وليس قراءة الحاضر في الماضى ، واسقاط المعنى القديم للمعجزة على المعنى الجديد لها وليس قراءة المعنى القديم للمعجزة وتفسيره بالمعنى الجديد لها . المعجزة الجديدة في الابداع الادبى الفكرى في النظم والتشريع ، في النظر والعمل ، في العقيدة والشرعة . ولا يكون مقياس التفضيل ايضاً درجات الثواب ومراتب الجنة التى لم تقع بعد والتي لا نعلم عنها شيئاً والتي هي نتيجة للاعمال . ولكن قد تكون مقاييس التفضيل الخصوص والعموم في الرسالة طبقاً لمراحل الوحي ، فالمرحلة السابقة للخاصة والمرحلة اللاحقة للعام . قد تكون درجة الانتشار ومقدار النفع الذى تحققه النبوة في التاريخ . فكما كان انتشارها اوسع

وتفهمها اكبر كانت اقرب الى الفطرة والعقل وبالتالي اقرب الى خاتم النبوة واكتمال الوحي . وقد يكون المقياس هو رتبة النبوة وليس النبي ودرجة الرسالة وليس الرسول في تطور الوحي ، في البداية ثم في النهاية ، أبعد عن الاكتمال أو اقرب اليه . فالفضل يرجع الى الرسالة وليس الى شخص الرسول ، واواخر الانبياء اقرب الى اكتمال النبوة من اوائل الانبياء (١٧٧) .

(١٧٧) جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض في درجات. (ا) من خصهم بالارسل كافة افضل من ارسلهم الى امة مخصوصة (ب) من كلم الله بلا واسطة افضل من الذي كلمه الله بواسطة (ج) الابتداء والانتهاج ليس فضلا للنبي بل في خطة الوحي وتقدم الوحي (د) درجات القواب ومراتب النبوة في الجنة لا نعلم عنها شيئا ، واكثر الامة والاشاعة يجسزون تفضيل بعضهم على بعض ، الاصول ص ١٦٤ . وبالنسبة للمقياس الثاني يذكر القول المأثور « انا سيد ولد آدم ومن دونه تحت لوائى » ، الاصول ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، نبينا لم يكن افضل من ابراهيم ولا نوح ولا آدم لانهم آباؤه وفضلوه على موسى وعيسى ، ومقياسا لا يكون افضل من ادريس واسماعيل . ويرفض القرآن هذا المقياس الارثى الدموى للنبوة في آية « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتتهن قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين » (٢ : ١٢٤) . وبالنسبة للمقياس الثالث المعجزات والكرامات فذكر ربح سليمان ولجود البراق ، وانفجار الماء من حجارة موسى ، ومن بين اصابع محمد لوضوء جيشه ، ومشى عيسى على الماء ومشى محمد في الهواء عند المعراج ، بالاضافة الى انشقاق القمر ورجم الشياطين بالنجوم . شريعته مستنبطة من كتابه ، الاصول ص ١٦٥ — ٢٦٦ ، ومقياس الانتشار دليل عقلى للتوحيد والعبادة . فقد وصلت رسالة محمد الى اكثر بلاد العالم بخلاف سائر الانبياء اكثر من وصول رسالة موسى بنى اسرائيل . ولم تبق دعوة عيسى وضاعت ، كما انتفعت الامة برسالة محمد ، المعالم ص ١٠٩ — ١١٠ ، نبينا افضلهم ، الاصول ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، افضلهم خاتمهم ، الجامع ص ٥٠ ، في تفضيل نبينا على سائر الانبياء ، الاصول ص ١٦٥ — ١٦٦ ، افضل الرسل محمد ، الفصل ج ٥ ص ٩١ ، افضل الانبياء محمد ، النسبية ص ١٢٧ ، وافضل الخلق على الاطلاق نبينا محمد فهل من شقاق ؟ الجوهر ص ١٢ ، « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ويرفض قوم من غلاة الروافض موضوع التفضيل . فالانبياء متساوون في الدرجات . ولكل منهم دوره من الفضل ما للآخر في دوره . وخلاف هؤلاء معددون احكام الشريعة لاحادهم في وصف الائمة ، الاصول ص ١٦٤ ،

وقد يكون التفضيل أحد وسائل تقليص عدد الانبياء والرسل في خمسة وعشرين نبيا ورسولا الى خمسة فقط وهم اولو العزم من الرسل ، وهم الانبياء والرسل الذين أصبحوا قادة أمم وزعماء شعوب وحولوا الرسالة من النظر الى العمل ، من العقيدة الى الشريعة ، وجعلوا الوحي دولة ، ونظاما للعالم . هم أكثر من الصابرين على البلاء ، ذوي الحزم والجد والصبر ، نجباء الرسل . بل هم المأمورون بالجهاد وبالقيادة ، والقادرون على الزعامة المؤهلون للرياسة ، أصحاب السياسة . ومنهم خاتم النبوة . وقد كانت القيادة لشعبيين ، اليهود فلما فشلت أصبحت للعرب . لذلك قد يكون عشرة منهم اولو العزم ، خمسة عند اليهود وخمسة عند العرب (١٧٨) . فإذا كان نوح وإبراهيم وموسى ومحمد انبياء ،

وعند ضرار بن عمرو لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه ، الأصول من ١٦٥ — ١٦٦ ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، أنظر فيها بعد سادسا ، ختم النبوة وأيضا سابعا : الأعجاز ، ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟ وأولو العزم من الرسل مشار إليهم في آية « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » (٦٦ : ٣٥) دون تعيين .

(١٧٨) وهم عند القدماء خمسة : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وهم أصحاب الشرائع الذين اجتهدوا في تأسيسها ، وقد وصف آدم في القرآن بأنه لا يوجد عنده عزم بسبب الغواية « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما » (٢٠ : ١١٥) ، ويقال انهم الصابرون على البلاء وهم نوح وإبراهيم ويوسف وإيوب وموسى . ويقال ان كل الانبياء ذوو العزم من الرسل الا يونس لعجلته . وهم ذوو الحزم وذوو الجهد وذوو الجد والصبر . فكل نبي ذو حزم وكمال وعقل . وقد يبلغ عددهم ١٨ أو ٦ ولكن الغالب انهم خمسة . وهم نجباء الرسل المأمورون بالجهاد ، الدر ص ١٥٥ — ١٥٦ ، فإذا صح ان الرسل ٣١٣ فخمسة منهم اولو العزم المذكرون في القرآن : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وهم أفضل من غيرهم ، الأصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وقد يكون خمسة منهم عند العرب ، هود ، وصالح ، وإسماعيل ، وشعيب ، ومحمد ، الأصول ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وما يجب اعتقاده ان أفضل المخلوقات على الإطلاق هو نبينا يليه اولو العزم من الرسل ، إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ونوح على هذا الترتيب . ويقال ان

زعماء ورسلا قادة فهل الامر كذلك عند عيسى ؟ يبدو أن اولى العزم ليسوا فقط انبياء زعماء ورسلا قادة بل هي مراحل أساسية في تطور النبوة عيسى للحقيقة ونوح وموسى للشرعية ، وإبراهيم ومحمد للدين الطبيعي . وقد يستبعد آدم لأنه لم يكن له عزم بسبب الغواية . وقد يوضع يوسف وإيوب ضمن الخمسة لأن كلا منهما صاحب بلاء وصمود . ويخضع ترتيب الخمسة إلى التطور الزماني للوحى في التاريخ .

وآخر الشرائع ناسخة لكل الشرائع السابقة بفعل التطور وارتقاء التاريخ واكتمال النبوة . ولما كانت لا توجد شريعة بعدها فهي ناسخة لا منسوخة ، وباقية في التاريخ كبناء بعد اكتمالها كتطور . ولا يعنى ذلك استمرار تغير المصالح والمنافع وبقضاء الشريعة على ثباتها الاول بل يعنى أن اسمها العامة أصبحت تعبر عن كمال العقل وأزدهار الطبيعة وأن التغير بعد الاكتمال إنما هو في التفاصيل وطرق التطبيق ، وذلك متروك للاجتهاد وطرق الاستنباط . أما المعسائد النظرية فلا نسخ غيرها مثل التوحيد والعدل والمضنون الاجتماعى للرسالة ، ومستقبل الانسانية (المعاد) (١٧٩) . ولذا يخرج عمل الفرد ونظام الدولة ، وهما الموضوعان

أولى العزم بقية الرسل وبقية الانبياء ثم الملائكة ، الكفائية ص ٧٠ ، اتفقوا بالاجماع على أن نبينا أفضل الخلق أجبعين بعد إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح ، وهؤلاء اولو العزم من الرسل ثم بقية الانبياء ، الحصون ص ٧٩ — ٨٠ ، وقد قيل شعرا :
وأفضل الخليقة الرسول يليه في الفضيلة الخليل
ثم الكليم غالمسيح نوح يليه فيأتى الرسول يا نجیح
الوسيلة ص ٧٣ .

(١٧٩) لا مانع من ورود النسخ على الشرائع المتقدمة على ما تدعيه اليهود ، المعنى ج ص ٩٧ ، بيان مسند تعلقهم بأن موسى قد نسخ شريعته ؟ في أن نسخ شريعة موسى بشريعة نبينا قد صح ، وثبت في كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ومنع نسخ شريعته . الاتصال ص ٦٢ ، الكافية

الاخيران في السبعيات من العقائد النظرية ؟ اما سؤال على اى شرع كان خاتم الانبياء قبل البعثة فهو سؤال شخصى لا يمس جوهر الرسالة . فحياة الرسول قبل البعثة ليست جزءا منها . وحياته بعد البعثة تطبيق لها وليست جزءا من البعثة بذاتها . ومع ذلك فالاجابة على السؤال هى انه لم يكن على شريعة سابقة بل كان على دين الفطرة ، دين العقل والطبيعة أصل دين ابراهيم . فشريعة موسى أصبحت منسوخة بشريعة عيسى ، وشريعة عيسى لم يتم نقلها نقلا صححا ووقع التحريف فيها . والصحيح منها نقله رواية لم تسلم عقائدهم النظرية أيضا من التبديل والتحريف وفي مقدمتها استبدال التثليث بالتوحيد ، والذين سلموا من التحريف النظرى قلة لا يبلغ عددهم يقين التواتر (١٨٥) .

ص ٧٠ — ٧١ ، ص ١١٦ ص ١٢٨ ، شرعه لا ينسخ الى آخر الزمان بل وناسخ لسائر الشرائع المقدمة ، ناسخ أكثر أحكامها غير العقائد مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فهى ثابتة في سائر الشرائع . وحكمة نسخ شريعة بأخرى هى اختلاف المصالح بحسب الزمنة . مثلا المصلحة في زمن الامم السابقة اقتضت تكليفهم بشرائعهم والمصلحة في زماننا الى آخر الدهر اقتضت تكليفنا بشريعة نبينا . لا توجد مصلحة خفية على الله فهو عالم من الازل بمصلحة كل امة وزمانها . رتب قديما لكل امة شريعة ، وارسل رسولا لكل منها ، وجعل المتأخرة ناسخة للمتقدمة ، ولا خفاء على الله ، الحصون ص ٧٩ ، الفصل ج ١ ص ٦٢ ، نسخ شريعة محمد ان يسبقها ، المغنى ج ١٥ النبوات ص ٧ — ٨ ، محمد خاتم الانبياء ولا نبي بعده ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٢ ، وقد قيل شعرا :

هو الخاتم للنبوة	وان له عموم الدعوة
فشرعه باقى مدى الزمان	وناسخ لسائر الأديان
	الوسيلة ص ٧٠ ،
وبعثة شرعه لا ينسخ	بغيره حتى الزمان ينسخ
ونسخه لشرع غيره وقع	حتى اذن الله من له نسخ
	الجوهرة ص ١٣ .

(١٨٠) الحق ان محمدا قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من

ولا يعنى اكتمال الوحي الغاء الرسالات واعدام الانبياء بل يعنى ان العقل هو وريث الوحي ، وان الوحي قد اكمله وبه استقل الشعور . فلا يقال ان الانبياء اليوم ليسوا انبياء ولا ان الرسل رسل ، وان رسول الله ليس كذلك الآن لان ذلك خلط بين مراحل التاريخ . كان الانبياء انبياء وكان الرسل رسلا ، وأدوا أدوارهم في التاريخ ، وتحققت غاية الوحي المرحلية . وهم كذلك الآن تاريخيا . ولكن بطبيعة الحال ، لا يظهرون اليوم كآنياء وكرسل من جديد فقد تطور الزمان وتحققت الغاية ، واكتملت النبوة وأصبح العقل قادرا على التمييز بين الحسن والقيح والارادة حرة قادرة على الاختيار . فالحقول اذن خلط في مراحل التاريخ بين الماضي والحاضر ، بين الوسيلة والغاية ، بين الوقوع والاكتمال ، بين التطور والبناء . وإذا كانت الحجة في ذلك أن الروح عرض وأن العرض يفنى أبدا ولا يبقى زمانين فإن ذلك يكون خلطاً بين المستوى الطبيعي والمستوى الانساني . فالروح ليست عرضاً بل هي جوهر مستقل . وهي ليست غائية بل باقية من حيث هي فكر . كما انه خلط بين المرسل اليه والرسالة ، بين الشخص والمبدأ . فان غنى المرسل اليه فالرسالة باقية تواترا عبر الأجيال ، شفاها أو كتابة ، نظرا أو عملا ، عقيدة أو شريعة . وان انقضى الشخص فالمبدأ يتمثله الانسان وتحققه الجماعات وتطبقه الأمة ويكون أساس الدولة (١٨١) .

الانبياء وذلك لان الشرائع السابقة على شرع عيسى صارت منسوخة بشرع عيسى . أما شريعة عيسى فقد صارت منقطعة بسبب أن النساقلين عندهم النصارى وهم كتار بسبب القول بالتنزيل فلا يكون نقلهم حجة . وأما الذين بقوا على شريعة عيسى مع البراءة من التنزيل فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة . وإذا كان كذلك ثبت أن محمداً ما كان قبل النبوة على شريعة أحد ، المعالم ص ١١١ .

(١٨١) هناك من زعم أن الانبياء ليسوا أنبياء اليوم ولا الرسل رسلا ، وان محمداً ليس الآن رسول الله ولكنه كان رسول الله . وهو قول الاشعرية الآن . فقد قال الاشعري أن النبي الآن في حكم الرسالة ، وحكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء ، البحر ص ٦٠ — ٦١ ، وربما

وقد استطاعت الحركة الاصلاحية الحديثة ادراك تطور الوحي من خلال مفهوم التقدم وأن مراحل الوحي الكبرى تنتهى الى كمال الانسانية ممثلة في استقلال العقل وحرية الارادة ، وتشبيه الانسانية بالكائن الحي وأدواره من الطفولة الى الصبا ثم الى الرجولة . هناك اذن تواز بين تطور الوحي ورقى الانسان واكتمال كليهما في آخر مرحلة فيه . اخذ الوحي طابعاً تجريبياً تعليمياً للانسان تاكيدا على أهمية التجربة وتكييفها للشريعة طبقاً لقدرات الانسان وطاقته . فاذا ما تحققت غاية النبوة اكتملت . فالنبوة وسيلة لا غاية ، والوحي طريق وليس نهاية . وتلك كانت الحكمة من التطور والتدريج والمراحل (١٨٢) . لذلك تخاطب الاديان العقل والحس والوجدان حتى تكتمل ادراكات الانسان وتزدهر وسائل معرفته . تخاطبه بالعقل وتطالبه بالبرهان ، وتجمع بين الحس والعقل ، بين التجربة والمنطق ، وترفض التقليد وتتبع الآباء والاجداد بلا برهان ، وتدعو الى الاجتهاد والى اعمال النظر ، وتحث على العلم والتفقه وتجعل العلماء ورثة الانبياء . ووصل العقل الى درجة من الكمال في المرحلة الاخيرة حتى ادراك الذات والصفات والانفعال ، وصل الى اعلى درجة في التنزيه ضد مظاهر التالىه والتجسيم والتشبيه في المراحل السابقة . لقد كان من اهم مهام الوحي توضيح اللبس في النظر وازالة الخلط في المبادئ العامة ورفض الشرك والتوسط والاسرار والتقليد وكل ما يعارض

قال ذلك ايضا الحسن بن مورك الاصبهاني (رواية سليمان بن خلف الباجي لابن حزم) وقتله بالسم محمود بن سبكتكين . فالروح عرض ، والعرض بغير ابداء ويحدث ولا يبقى وقتين . وروح النبي لميت وبطلت ولا روح له الآن عند الله ، وجسده في قبره موات ، فبطلت نبوته وبذلك رسالته . كما ينسب الى المتشقة والكرامية بان العرض لا يبقى زمانين ولهذا قالوا ان نبينا ليس برسول ، الفصل ج ١ ص ٦٩ — ٧١ .

(١٨٢) عند الكرامية لو اقتصر الله على رسول واحد من اول زمان التكليف الى القيامة وأدام شريعة الرسول الاول لم يكن حكيماً . في حين قال اهل السنة لو فعل ذلك لجاز دوام شريعة خاتم النبيين الى يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٣ .

العقل من وهم وظن وشك والتأكيد على الوضوح والتميز والبداهة في النظر والعمل ، في العقيدة والشريعة ، مما يفسر بسهولة الاسلام ويسر احكامه وعدالة شريعته . أصبح الاسلام لذلك دين الفطرة ، دين العقل والطبيعة والحرية ، ينتشر بسهولة ويسر دون غزو أو قسوة أو سيف . وفي نفس الوقت أصبح الانسان قادرا على التأثير في الطبيعة وقادرا على الاختيار الحر . فاستقلال العقل مطابق لحرية الإرادة ، واعمال النظر متزامن مع الالتزام وتحمل المسؤولية . وقد ظهرت ممارسات الحرية في الواقع في نظم الحكم التي سادت في الاندلس حتى هاجر اليها يهود أوروبا هربا من الاضطهاد الديني . كما ظهر في الحركات الإصلاحية الحديثة الاحساس بالتمثل بين الوحي وبين ما ظهر في أوروبا في عصر التنوير من اعلاء لمبادئ استقلال الفكر وحرية الإرادة واعتماد على العقل والطبيعة وحرص على التقدم ورؤية للانسان والمجتمع . وبالرغم من حملة الغرب على الشرق حملة واحدة ابان الحروب الصليبية لمدة مائتي عام الا انهم رجعوا منه بالعلم والفكر ثم اصلحت أوروبا حالها واعترف الغرب بفضل الاسلام وما نهل منه وما كان وراء نهضته الحديثة من عقلانية وتنوير (١٨٣) . انتشر الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ لحاجة الامم الى الإصلاح وتعبير الاسلام عن حاجات الجزيرة العربية للوحدة والعدالة ، وحاجة العالم القديم الى مثل جديدة قادرة على إعادة بناء نظمته بعد تهاوى الامبراطوريتين القديمتين نتيجة للحروب المتبادلة وبسبب السيطرة والتهمر والتدمير المتبادل . لقد ثبتت الاديان مصالح الناس وكانت دافعا على تقدمهم وبقائهم في التاريخ ، واصبحت التجارب الانسانية كلها رصيда لرقى البشرية . وتحولت الشجعائر والطقوس من رموز في الديانات القديمة وحركات صورية الى اعمال للامة للفرد وللجماعة ، الى اصلاح في الارض

(١٨٣) قيس من الاسلام اضاء الغرب كما نقول وضوؤه الاعظم وشمس الكبرى في الشرق . الرسالة ص ١٨٥ — ١٨٩ ، انظر ايضا لمجد عبده « الاسلام والنصرانية بين العلم المدينة » وايضا مقالنا « نحن والتنوير » « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثاني : الدين والتحرر الثقافي .

ومواجهة الانسداد فيها ، الى امر بالمعروف ونهى عن المنكر وحفاظ على وحدة الامة ومنع للفتن والشقاق والحروب .

ومع ذلك فلم تسلم الحركات الإصلاحية الحديثة من بعض النقائص بالرغم من تركيزها على دور النبوة في التاريخ كعامل للتطور الانساني والرقى البشرى . فليست النبوة الآن في حاجة الى اثبات فلا احد ينكر النبوات سواء في مراحلها أو في المرحلة الأخيرة . والتحدى الأعظم اليوم هو في تخلف الامة التي غاية الوحي فيها هو تحقيق التقدم في مقابل أمم توقفت عند مراحل الوحي السابقة ، اليهود والنصارى ، وأنكرت خاتم النبوة ومع ذلك تقدمت اعتمادا على العقل والطبيعة وممارسة حرية الإرادة ، وأثبتنا لحقوق الانسان والمجتمع . التحدى الآن هو الاجابة على الاعتراض المشهور كيف تخلف المسلمون وتقدم غيرهم او هو الفرق بين الاسلام والمسلمين وكأنهما نقيضان . لقد عرف الغرب الانسان ووجوده في التاريخ . وهو لب علم أصول الدين في بابيه الرئيسيين ، العقليات والسمعيات . ما زالت الحركة الإصلاحية الحديثة في حاجة الى مزيد من الاحكام ، التركيز على الرسالة دون الشخص ، وإعادة اكتشاف الانسان والتاريخ يتجاوز الاسلوب الادبي والطرق الخطابية ، والتحول الجذري من الاشعرية الى الاعتزال ثم من الاعتزال الى واقع المسلمين حتى لا يظل سوء توزيع ثرواتهم مؤسسا على التفاوت في الرزق بقدر من الله ولا يبقى للانسان الا الاحسان لاخيه الانسان (١٨٤) .

(١٨٤) يقول محمد عبده ان الاسلام قد فرض للفقراء في اموال الاغنياء حقا معلوما يتصدق به الغنى على الفقير سدا لحاجة المعظم وتفريجا لكرهه الغارم وتحررا لرقاب المستعبدين وتيسيرا لابناء السبيل . ولم يجت على شيء حله على الاتفاق في سبيل الخير . وكثيرا ما جعله عنوان الايمان ودليل الاهتداء على الطريق المستقيم فاستل بذلك صفات اهل الفاتحة ومحض صدورهم من الاحقاد على من فضلهم الله عليه في الرزق وأشعر قلوب أولئك محبة هؤلاء ، وساق الرحمة في نفوس هؤلاء على أولئك البائسين ، فاستقرت بذلك الطمأنينة في نفوس الناس أجمعين . وأي دواء لأمراض الاجتماع أنجع من هذا : من ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم ، الرسالة ص ١٨٥ — ١٨٩ .

٣ - النسخ في آخر مرحلة .

ويمتد موضوع النسخ من تطور الوحي وعلاقة كل مرحلة سابقة بمرحلة لاحقة الى آخر مرحلة وتطورها على مدى ثلاث وعشرين سنة منذ بداية الوحي حتى آخره . فاذا كان النسخ الاول بين المراحل هو النسخ الخارجى فان النسخ داخل آخر مرحلة يكون هو النسخ الداخلى . غاية النسخ بين المراحل هو احداث تقدم فى البشرية بينهما غاية النسخ فى آخر مرحلة هو الاسراع فى التطور داخل مجتمع واحد وفى وعى بشرى محدد . فقد اصبح الاسراع فى التطور من أجل اللحاق بالبناء ضروريا لدرجة ان يحدث النسخ فى مرحلة واحدة مما يدل على سرعة التغير والتطور فى المرحلة الاخيرة ، كالمعاد الذى يسرع فى آخر الخطى لينال السبق والفوز . والنسخ فى المرحلة الاخيرة موضوع رئيسى فى علم اصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول الفقه فى الحديث عن الأدلة الشرعية الاربعة ، الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وفى الحديث عن الدليل الاول خاصة . كما ظهر فى موضوع التعادل والتراجع لحل مشكلة تعارض النصوص فلربما كان احدهما ناسخا والاخر منسوخا . بل انه يكون موضوعا مستقلا باسم علم النسخ والمنسوخ فى علوم القرآن أو كتاب فى علم اصول الفقه فيما يتعلق بالإخبار الا أن للفرق الكلامية عدة آراء فيه . ولكن النسخ هنا يستمد من مادة علم اصول الدين وحده نظرا للتمايز بين العلوم .

والنسخ فى آخر مرحلة من مراحل تطور النبوة ليس فقط جائزا بل هو واقع بالفعل . فهو جائز اسرعا فى التطور ، وتكيفا للشرائع مطبقا لها . فهو واقع بالفعل يرضى عنه علماء النسخ كشرط لاستنباط الأحكام (١٨٥) . ومع ذلك فقد يتم انكار النسخ على انه « البداء » أى ان

(١٨٥) فى بيان ما يتغير الفعل وما يتصل به ، الوجه الذى بهما يعلم تغاير الأفعال ، ما يصح فى الفعل الواحد والأفعال من التكليف وما

الله يبدو له شيء ثم يبدو له شيء آخر فيتغير علمه وتتغير ارادته وهو ما لا يجوز على الله . وتغير العلم يعنى الجهل ، وتغير الارادة تعنى الخديعة ، وكلاهما ضد الحسن والقبح العقليين ، وضد مصالح الناس ، قلب الحق باطلا والباطل حقاً (١٨٦) .

يمنع ، ما يحسن من التكليف في الفعل ، الافعال وما يقبح من ذلك ، الدلالة على الفصل بين البداء والنسخ ، الوجوه التى اذا كان الفعل عليها حسن فيه الامر والنهى ، لا يمنع في الفعلين المثلين كون احدهما صلاحا دون الآخر ، الفرق بين ما يجوز ان يختلف حاله في الصلاح والفساد من الافعال وبين ما لا يجوز ، فائدة النسخ وحقيقته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ، رابعا ، الكلام في جواز نسخ الشرائع ، ص ٤٩ — ١٤٢ ، والامثلة على وقوعه وجوب كون عدة المرأة المتوفى عنها زوجها ستة اشهر ثم نسخت بأربعة ، الكفاية ص ٧٢ ، والامثلة كثيرة غيرها . وقد قيل شعرا :

نعم يجوز نسخ بعض شرعه بالبعض فانظر لطف وقع نفسه
الوسيلة ص ٧٠

وايضاً

ونسخ بعض شرعه بالبعض اخبر وما في ذلك من غش
الجوهرة ص ١٣

(١٨٦) النسخ محال في نفسه لانه يدل على البداء والتغيير ، ولاستحالة ان يكون الشيء حسناً وقبيحاً ، الغاية ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، النهاية ص ٥٠١ — ٥٠٣ ، وكل الروافض الا القليل منهم تزعم ان الله يريد الشيء ثم يبدو له غير ذلك ، مقالات ج ١ ص ١٠٩ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١٠٦ ، ص ١٢٧ — ١٢٩ ، وتعطى بعض الروافض تفسيراً مجسماً للبداء ، اذ يتحرك الله لخلق الشيء ثم يتحرك خلافاً فيكون ضد الشيء ، مقالات ج ٢ ص ١٧٨ ، وعند الكيسانية (من الروافض) يجوز البداء على الله ، وانه يخبر ان يفعل الامر ثم يبدو له فلا يفعل ، الانتصار ص ٦ ، ص ٤٦ ، تبدو له البداوات . قد ياهر ثم يبدو له . قد يريد ان يفعل الشيء في وقت من الاوقات ثم لا يفعله لما يحدث له من البداء وليس على معنى النسخ ولكن على معنى انه لم يكن في الوقت الاول عالماً بما يحدث له لما يبدو له . فاذا امر بشريعة ثم نسخها فلانه بدا له فيها شيء .

والحقيقة ان البدء ليس مشكلة موجودة في الواقع بل هو وضع
لمشكلة المعرفة الانسانية ، مشكلة المظهر والحقيقة . هل العلم مطابق
للمظهر أم للحقيقة ؟ ولما كان العلم مدفوعا الى حد الاطلاق بدافع عواطف
التأليه فانه يكون بطبيعة الحال مطابقا للواقع وللحقيقة سواء عن وعى
وهو تطور العلم بناء على اكتشاف واقع جديد او عن لا وعى كما يحدث
في الادراك الخسائفي . فاذا ثبت العلم متغيرا تكون الصفات حادثة
والحدوث في الصفات أقل شرفا من القدم . النسخ أمر شرعى يتعلق
بأفعال العباد وليس بصفات الله مثل العلم او القدرة . لذلك كان موقف
اصول الفقه أسلم بالحديث عن النسخ حديثا وضعيا صرفا أى التطور
في الاحكام لا شأن له بالتغير او الحدوث في صفات الله . البدء ليس
مشكلة في الصفات وافتراض حدوث تغير في العلم بل هو مشكلة انسانية
خالصة تتعلق بصلة الفكر بالواقع كما هو معروف في تاريخ العلم وفي
التجارب الانسانية القائمة على المحاولة والخطأ . فانكار البدء انما
يبقى في الحقيقة التنزيه ولا شأن له بالنسخ او بآثار هذا الانكار على
النسخ أى على تطور الحياة الانسانية . انكار البدء دفاع عن العلم
الإلهي ضد الجهل ، ودفاع عن الله وعلمه الضروري غير المكتسب او
المستفاد ، دفاع عن العلم الاستنباطي واعتبار العلم الاستقرائي حطة في
شأن العلم الإلهي ، دفاع عن العلم الثابت لان العلم المتجدد تغير
ونقص (١٨٧) .

فاذا كان علم الله تابعا لتغير الواقع يكون السؤال : هل علم الله
على شرط ؟ والاجابة نفيًا تثبت العلم المطلق وتنفي التغير منه ، وتضع

من أنكر جواز النسخ عقلا زعم انه يوجب البدء وأن يكون القبح حسنا
والعدل جورا ، الاصول ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، ما اوجبه الله فقد أخبر عن
كونه واجبا . فلو حظره وأخبر عن كونه محظورا لانقلب الخبر الاول خلقا
واقعا على خلاف مخبره وذلك مستحيل ، الارشاد ص ٣٤١ — ٣٤٢ .

(١٨٧) الارشاد ص ٣٤١ .

الشرط في المعلوم لا في العالم . ويكون العلم هنا صفة أزلية ، علما مطلقا يحتوى على كل شيء ، الماضي والحاضر والمستقبل ، لا يتغير بتغير الحوادث ، يحتوى على جميع المعلومات ، وقسائع وممكنات ، الظاهر منها والباطن (١٨٨) . والاجابة اثباتا تثبت تغير العلم تبعاً لتغير الواقع أو يكون العلم اوسع نطاقاً من الواقع حتى يستطيع أن يتقبل كل احتمالاته ، ومن ثم تكون الاولوية للواقع ولفعل الانسان . وبالتالي يكون العلم الالهي والفعل الالهي تابعين لفعل الانسان . فالانسان هو الذي يحدد بفعله نتيجة العلم والفعل الالهيين . الفعل الانساني هو الشرط والفعل الالهي هو المشروط . والشرط هنا لا يعنى شرط الوجود بل يعنى اولوية الفعل . لا يعنى الشرط هنا شرطاً منطقياً بل يعنى مجرد اولوية الفعل من حيث العمل (١٨٩) . والحقيقة انسه لا توجد بداوات بل تحقق أولاً حتى تتم المعرفة التجريبية وتحقق الغاية من البدء . فلا يعنى البدء الجهل أو نفى الحسن والقبح العقليين أو قلب الحق باطلاً والباطل حقاً . ليس البدء مجرد تغيير الراى بلا سبب تعبيراً عن مطلق القدرة وعظمة المشيئة بل هو درس تعليمي في العلم التجريبي ، وقد افكسر

(١٨٨) يتجاوز أهل السنة المسألة لاثبات علم الله المطلق . فإلله لم يزل عالماً خبيراً استوفى الأشياء علمه ولم تغرب عنه خفيات الأمور . هو العالم بما تبطنه الضمائر وتنطوي عليه السرائر وما تخفيه النفوس وما تخبئ البحار وما توارى الأسراب وما تفيض به الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار لا توارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غائبة « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » . يعلم ما يعمل العاملون وما ينقلب إليه المقلبون . (١٨٩) ص ٤ - ٥ ، لو أرجعنا هذا التصور إلى الحياة الإنسانية لوجدنا أنها صورة البوليس السياسى أو المخابرات التى تعلم كل شيء ولا تخفى عنها خافية . وكثيراً ما اتحد التصوران . وفي أقسام البوليس ومبائى المخابرات توضع لوحة فنية ، عين مفتوحة ومكتوب تحتها « عين الله الساهرة » .

(١٨٩) الاجابة بالنفى هو موقف هشام الفوطى وعباد ، مقالات ج ٢ ص ١٦٤ ، وبالإيجاب موقف معتزلة البصرة ويغداد فإنه لم يزل عالماً أنه يعذب الكافر أن لم يتب وأنه لا يعذبه أن تاب ، مقالات ج ١ ص ٢٣٩ ، ومسألة البدء موضوع خلاف بين الرافضة والمعتزلة ، الأولى تثبته والثانية تنفيه .

حسب الواقع بعد نداء الواقع للفكر في « اسباب النزول » . ولا يحدث خارج الوقت أو في أى وقت اتفق في تطور الزمن والتفسير في التاريخ من السابق الى اللاحق . يشير البدء الى مشكلة التغير في الزمان ، وأن العلم يتغير بتغير الواقع . كلما تغير الواقع تغير العلم طبقا له وهو معنى النسخ عند الأصوليين . اثبات البدء وجهة نظر انسانية خالصة تعطى الاولوية للانسان والى تغير العلم حسب الواقع ودرجة تطوره . فالوحي تجريبى بمعنى انه لا يكون وحيا نهائيا الا اذا تطابق مع الواقع . الواقع هو وسيلة تحقيق صدق الوحي ، ضيقه او اتساعه . كان الوحي تنبها متسعا بالنسبة للواقع كان يحتاج الى تطوير والى دفعة خارجية له ثم ترك الواقع لتطوره الطبيعى ومساره التاريخى ، واصبح الوحي بعد ذلك متحدا مع التطور الطبيعى للواقع . والواقع هنا ليس هو الواقع المصمت الخالص بل هو الواقع التاريخى الذى يشمل البشر وممارسة الشعوب وارادة الجماعات . وقد تصور البعض أن اثبات البدء فيه خطورة على الفعل الانسانى الذى تحقق بالراى الاول ثم عليه الآن أن يتغير طبقا للراى الجديد . لذلك يمكن اثبات البدء فيما لم يعلمه الانسان ونفيه عما يعلمه ويطلع عليه خشية أن يفعل الانسان طبقا للعلم الاول فيفشل فعله فيرفض العلم كله . وهى تفرقة اقرب الى نفى البدء منها الى اثباته لان ما لم يطلع عليه الانسان لا يعلمه وما دام لا يعلمه فلا يحدد سلوكه بالنسبة اليه (١٩٠) . وكما يمكن انكار البدء لاطلاقية العلم وثبوته وقدمه يمكن انكاره ايضا بالتمييز بين صفة العلم وصفة الإرادة ، التمييز بين النظر الثابت الذى لا يتغير وبين العمل الذى يتغير من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان اثباتا للتزويه وللعلم المطلق الذى

(١٩٠) جوز البعض البدء فيما اطلع عليه العباد ، مقالات ج ١ ص ١٠٩ ، جائز البدء فيما علم أنه يكون وأخبر به حتى لا يكون ما أخبر أنه يكون ، مقالات ج ١ ص ٢٦٨ ، وعند الحسن بن محمد بن جهور من الرافضة أن ما علم الله وأطلع عليه لا يجوز له أن يبدو فيه ، وما علمه ولم يطلع عليه أحد عجائز فيه البدء .

لا يتغير (١٩١) ، يشير البدء اذن الى الفرق بين العلم والارادة . فمقد يكون هناك علم لا تتبعه ارادة ، وقد تكون هناك ارادة تابعة لعلم جديد . وقد عبر القدماء عن هذه الصلة في سؤال : هل يجوز على الله الترك ؟ فالاجابة نفيا اثبات لعدم تغير العلم والارادة معا وبالتسالى اثبات قوانين عامة في الطبيعة وفي الحياة الانسانية . والاجابة اثباتا تعنى ان التغير ممكن في العلم والسلوك اما من ما اخبر عنه من ثواب وعقاب قد لا يحدث ما دامت الغساية منه ، التأثير على النفوس واقامة حياة خلفية كاملة ، قد تحققت ، واما ان الرحمة قد تفرض العفو دون العدل ، وكلاهما من الصفات (١٩٢) . وبالرغم من ان القول بالبدء نشأ في ظرف تاريخي معين كتبرير لحدوث شيء غير متوقع وبالتسالى يمكن رده اليه الا ان رد الافكار الى مجرد الوقائع التاريخية وقوع في النزعة التاريخية الخالصة . لذلك يظل البدء دالة نظرية لتجربة شعورية (١٩٣) .

(١٩١) ترفض المعتزلة القول بالبدء . فقد اتفقت على ان الباري ليس بذى علم محدث ، ولا يجوز ان تبدو له البداوات ولا يجوز على اخباره بالنسخ لانه لو جاز لكان اذا اخبرنا شيئا ان شيئا يكون ثم نسخ ذلك بانه اخبر انه لا يكون لكان لابد من ان يكون احد الخبرين كذبا . فالنسخ والنسوخ في الامر والنهي لا في العلم ، مقالات ج ١ ص ٢٥٦ ، فالمعتزلة هم الذين تصدوا للرافضة دفاعا عن التجربة ولاثبات العلم المطلق ضد الحدوث وهم المتهمون بالقول بحدوث الصفات . اذا كانت هناك حاجة للمعتزلة ظهورا ، واذا كان هناك خطر على التجربة بانوا ، لذلك رفض الخياط التوحيد بين البدء والنسخ وبين موقف الرافضة والمعتزلة . فالبدء في الاخبار والنسخ في الامر والنهي .

(١٩٢) عند البعض لا يجوز على الله الترك وانه اذا فعل شيئا فقد ترك ضده ، وعند الحسن ان الترك صفة وان الباري لم يزل تاركا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٢ ، وقد وصل الحد الى بعض القدريّة مثل ابو مسلم الاصبهاني قوله بانه ليس في القرآن آية منسوخة ولا ناسخة « ما نسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها » (٢ : ١٠٦) .

(١٩٣) سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبدء انه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لاخذ الكوفة منه بعث صاحبه احمد بن شبيب على رأس الجند لقتاله . وادعى ان الوحي نزل اليه

ان النسخ امر وضعى يتعلق بالشرعية والقدرة الانسانية وليس بالعلم والارادة الالهية . فتوالى النصصوص فى الزمان يجعل بعضها ناسخا وبعضها منسوخا . لذلك يكون من عيوب منهج النص استعمال المنسوخ بدل الناسخ سواء داخل كل مرحلة او داخل آخر مرحلة يكتمل فيها الوحي . ويعنى النسخ بهذا المعنى تطور الوحي فى الزمان وبيان مدة العباداة . فالعبادة تتم فى الزمان ، والزمان وقت ، والوقت تطور ، والتطور تاريخ . ولا يهم بعد ذلك رفع الحكم او عدم رفعه فالهم هو بيان وقته . وسواء كان ذلك رفعا ام غير رفع فذلك خاسر عن نطاق الحكم . لذلك كان من شروط النسخ انفصال الناسخ عن المنسوخ بمدة من الوقت . فالزمان هو الاساس « الانطولوجى » للنسخ ، وكان النسخ يحدث فى حياة الانسان . فهو تطور فى الزمان الوجودى وليس فى التاريخ . فالغاية من تطور الوحي فى التاريخ هو تطور الشعور وارتقاؤه نحو الكمال ، وكان الناسخ اقوى من المنسوخ ، وتتحدد قوته بمدى احتوائه العلم والعمل على السواء . ولكن يتم النسخ بالفعل فى العمل وليس فى النظر . لا يوجد نسخ للعلم النظرى بل فى كيفية التطبيق العملى . وان تغير الاساس النظرى للسلوك ليس نسخا بل تغيرا له من حيث الابداد والاحتواء (١٩٤) .

ووعده بالنصر . فلما انهزم سألته احمد : لماذا تعدنا بالنصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدنى بذلك ولكن بدا له واستدل على ذلك قائلا « يهو الله ما يشاء ويثبت » (١٣ : ٢٩) . فهذا كان سبب قبول الكيسانية بالبداء ، الفرق ص ٥١ — ٥٢ ، وفى رواية اخرى صار المختار الى القول بالبداء لانه كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال اما بوحي من الله واما برسالة من الامام . فكان اذا وعد اصحابه بكون شيء وحدوث حادثة فان وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قل قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداء ، اذا جاز النسخ فى الاحكام جاز البداء فى الاخبار ، الملل ج ٢ ص ٧١ — ٧٢ .

(١٩٤) النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ ، ومن ضرورة ثبوت النسخ على

والنسخ أمر لا يتعلق بالتلاوة بل يتعلق بالاحكام وبالنسلك البشرى .
فالنص مع نفسه عمل أدبى يتفوق بالتلاوة الا ان النصوص كلها ادب على
هذا النحو لا فضل لنص على نص من الناحية الجمالية . ولكن نص
الوحى جمال وتشريع ، تذوق وسلوك . كما لا يعنى النسخ تغيير الفكر
المسجل فى لوح أبدى فتلك صورة غنية للغاية منها اثبات تدوين العلم .
فالعلم المدون اكثر حفظا من العلم المروى شفاهيا او المحفوظ فى الذاكرة او
المتصور فى الذهن . لذلك قامت المعاملات على التدوين فى وثائق . ودونت
العهود والمواثيق . وكان حظ الكتب المقدسة التى لم تدون ساعة اعلانها
اقل بكثير من ناحية الصبغة التاريخية من الكتب المقدسة الاخرى التى
دونت ساعة تبليغها . فام الكتاب او اللوح المحفوظ صورتان فنيان

التحقيق رفع حكم بعد ثبوته . وترى المعتزلة ان النسخ لا يرفع حكما ثابتا
وانما يبين انتهاء مدة شريعة . والى ذلك مال بعض الائمة فقالوا النسخ
تخصيص الزمان وعنوا به ان المكلفين اذا خطبوا بشرع مطلق فظاهر
مخاطبتهم به تاييده عليهم . فاذا نسخ استبان انه لم يرد باللفظ الا الاوقات
الماضية . وهذا عندنا نفى للنسخ وانكاره لاصله ورد له الى تبين معنى
لفظ لم يحط به اولا وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة والمخصص من
الصيغة العامة غير مراد بها ، استحالة ان يكون بيانا لان من شرط البيان
عدم التأخير الى وقت الحاجة ، الارشاد ص ٣٣٨ — ٣٤١ ، معنى النسخ
بيان انتهاء مدة العبادة فان ورد الامر بالعباد مؤقنا بغاية فذلك بيان نهاية
وليس بيان انتهاء ، الاصول ص ٢٢٦ ، الارشاد ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ،
شروط النسخ (أ) ان يكون النسخ منفصلا عن المنسوخ . فاذا كان توقيت
العبادة مبينا فى الامر بها فليس توقيتها نسخا لها بل هو بيان نهاية وان
كان الحكم معلقا بغاية مجهولة كان بيان تلك الغاية بعدها نسخا
« حتى يتوفيهن الموت » ، (ب) الا يعلم المنسوخ الا بنص يرد فيها . فاما
الغاية التى يعلم سقوط الغرض عنها بلا نص فليست بنسخ ولذلك لم
يكن سقوط الغرض بالعجز والموت نسخا ، (ج) ان يكون النسخ والمنسوخ
فى رتبة واحدة من جهة ايجاب العلم والعمل او يكون النسخ اقصى
فى ذلك من المنسوخ (فان كان مما يوجب العلم والعمل كان النسخ ايضا
مثله وان كان المنسوخ موجبا يوجب العلم ، والعمل اولى بالجسواز) ،
الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

للتدوين وتشخيصان للوحي وتشبيهان له (١٩٥) . وقد يقع النسخ في حكم كلى أو في حكم جزئى طبقا لحاجة التفسير ومقدار التكيف مع الواقع . فلو كانت الحاجة جذرية والتكيف أساسيا حدث النسخ الكلى . أما لو كانت الحاجة ضئيلة والتكيف صغيرا كان النسخ جزئيا (١٩٦) . فالنسخ رفع وليس تبديلا كى يأتى حكم آخر خير من الأول من حيث النفع أو مثله من حيث الكمال . ولكن هل يجوز النسخ في الأخبار كما هو جائز في الأحكام ؟ إذا احتوى الخبر على تصور نظرى فالنسخ لا يتعلق بالتصورات . فالمبادئ العلمية التى يقوم عليها الوحي ثابتة لا تتغير . وإنما التغير في كيفية تطبيق هذه المبادئ في الزمان والمكان حسب درجة استبعاد الواقع وطبقا لدرجة تحمل الطاقة الانسانية . أما إذا احتوى الخبر أحكاما فإن النسخ يقع فيها . والنسخ لا يعنى البداء أى تغير العلم الثابت أو وقوع الخطأ فيه بقدر ما يعنى تكيف الحكم حسب الواقع ، والوحي حسب التطور من أجل تثبيت الشريعة والمحافظة على التقدم الذى أحرزه الشعور الإنسانى بفعل الوحي ودفعاته الأولى (١٩٧) .

(١٩٥) هناك عدة آراء في النسخ (أ) المنسوخ ما رفعت تلاوته وبقي حكمه ، وترك العمل بحكم تأويله (ب) المنسوخ ما بقيت تلاوته . فالنسخ لا يقع في قرآن نزل وتلى وحكم بتأويله بل النسخ في الحكم من التفسير الذى أراح الله عنهم المحن (ج) النسخ من اللوح المحفوظ ، فالنسخ لا يكون إلا من الأصل (د) النسخ موجود دون بداء ولا خطأ ؛ مقالات ج ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(١٩٦) النسخ على ضربين (أ) نسخ جميع الحكم كنسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين بميراثهم (ب) نسخ بعض حكم الشيء كالصلاة إلى بيت المقدس ، الأصول ص ٢٢٦ .

(١٩٧) اختلفت الروايف في الناسخ والمنسوخ هل يقع في الأخبار ؟ هناك فرقتان (أ) يجوز ، فيخبر الله أن شيئا يكون ثم لا يكون وهذا قول أوائلهم وأسلافهم (ب) لا يجوز لأن ذلك يوجب التكذيب في أحد الخبرين ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، واختلفت أيضا إلى فرقتين (أ) الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهى (ب) الرافضة غلت حتى زعمت أن الله يخبر بالشيء ثم يبدو له فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، وردا على سؤال : هل يجوز النسخ في الأخبار وفي مدح الله هناك فرقتان (أ) طوائف من أهل الإثر ، يجوز

وإذا كان الوحي نوعان ، قرآن وسنة ، وهناك دليلان آخران
اجتماع وقياس ، فهل يجوز لكل من الأدلة الأربعة أن يكون ناسخا
والآخر منسوخا ؟ أن الوحي ثابت لا يتغير بإرادة حتى ولو كانت إرادة
المرسل إليه . لذلك لا ينسخ القرآن الا قرآنا . ولا ينسخ القرآن
بالسنة على الإطلاق فذاك بيان وتخصيص وليس نسخا . الوحي كما
هو موجود في الكتاب قائم لا يمكن نسخه أو بنسخه (١٩٨) .
فلننسخ قضية خاصة بتطور الوحي في التاريخ وقياس النظم على أساس
القدرات الانسانية واستعدادات الواقع . وقد اكتمل الوحي في آخر

فيها يتأخر ناسخ لما تقدم مثل المدنى للمكى (ب) لا يجوز ، مقالات ج ٢
ص ٢٥٣ — ٢٥٤ غلت بعض الروايف حتى زعمت أن الله يخبر بالشئ
ثم يبدو له فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، يذهب المختار أنه يجوز البدء
لله ، وله معنيان البدء في العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم والبدء في
الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبدء في
الأمر وهو أن يأمر بشئ ثم يأمر بعده بخلافه ومنه لم يجز النسخ ظنا أن
الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة ، الملل ج ٢ ص ٧١ — ٧٢ .
(١٩٨) من قواعد النسخ (أ) لا ينسخ القرآن الا بقرآن مثله ، ولا يجوز
أن ينسخ شئ من القرآن بالسنة ، وعند البعض القرآن والسنة حكمان
من الله ، العلم والعمل بهما على الخلو واجب ، فجائز أن ينسخ القرآن
بالقرآن بالسنة والسنة بالقرآن لأنها جميعا حكمان لله ينسخ من حكمه
ما يشاء ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٢ ، ومن شروط النسخ أن يكون الناسخ
في نفس قوة المنسوخ ، الأصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، (ب) السنة تنسخ
القرآن وتقضى عليه والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقضى عليها ، مقالات
ج ٢ ص ٢٥١ ، من جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة أن السنة
لا تنسخ بالقرآن ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ، (ج) القرآن ينسخ السنة
والسنة لا تنسخ القرآن ، مقالات ج ٢ ص ٢٥١ ، اختلفوا في القرآن هل
ينسخ الا بقرآن وفي السنة هل ينسخها القرآن ، الأصول ص ٢٢٨ ،
واختلفوا في القرآن هل ينسخ بالسنة (أ) لا ينسخ القرآن الا بقرآن ،
الأصول ص ٢٢٨ ، واختلفوا في القرآن هل ينسخ بالسنة (أ) لا ينسخ
القرآن الا بقرآن ، وأبوا أن تنسخ السنة (ب) السنة تنسخ القرآن
والقرآن لا ينسخها (ج) القرآن ينسخ السنة والسنة تنسخ القرآن ،
مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، اختلفوا في نسخ القرآن بالسنة . فاجاز أصحاب
الرأى نسخه بالسنة المتواترة ومنع أصحاب الشافعى من نسخ القرآن
بالسنة ، الأصول ص ٢٢٨ .

مرحلة . فالمسوخ الموجود في الكتاب لا يزال قائما كواقعة أو كمثال أو كنموذج ، كقانون رخو مماثل لطبيعة رخوة . المنسوخ والناسخ اذن معا واقعة مثالية ، وهي تكيف النظم والتشريعات طبقا لدرجة استعداد الواقع . اذا وقع النسخ فاما يتم داخل كل درجة ، الكتاب داخل بعضه بعضا أو السنة داخل بعضها بعضا . ولكن السنة لا تنسخ القرآن . وكيف ينسخ الفرع الاصل ؟ والقرآن لا ينسخ السنة فكيف ينسخ الاصل الفرع ؟ كيف ينسخ اللاحق السابق ، وكيف ينسخ النظر العمل ؟ القرآن لا ينسخ السنة لا لان السنة اصل عليه بل لان السنة توضيح عملي لا تحتاج الى نسخ ، والعمل يتغير بتغير الظروف ، والسنة لاحقة على القرآن في الزمان . يكون النسخ هنا بيان تفصيل ووجه عبادة . ولا يمكن للقرآن ان ينسخ السنة فكلاهما وحى . وان حدث فيكون القرآن تصحيحا للسنة وليس نسخا . ولكن يمكن ان تنسخ السنة بتغير الواقع ، وتظل واقعة التغيير نفسها هي النموذج . ولا ينسخ المتواتر الا متواترا مثله . ولا ينسخ الواحد الا متواترا اقوى منه . ولا يمكن نسخ المتواتر بالواحد أو الواحد بالواحد . فالواحد قد يكون منسوخا ولكنه لا يكون ناسخا في حين ان التواتر قد يكون منسوخا بتواتر ، ويكون باستمرار ناسخا (١٩٩) . ولا يمكن نسخ شيء من القرآن والسنة بالاجماع أو بالقياس . فدليل النص ، قرآنا أو سنة ، اصل ، والاجماع والقياس ، كل منهما فرع ، والفرع لا ينسخ الاصل (٢٠٠) . ولكن يمكن تخصيص عموم النص بالقياس الجلي (٢٠١) .

(١٩٩) لا يجوز نسخ خبر الواحد بمثله والمتواتر . ولا يجوز نسخ المتواتر بغير الواحد ويجوز بمثله ، الاصول ص ٢٢٨ .
(٢٠٠) لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس ، الاصول ص ٢٢٨ .

(٢٠١) اجمع الفقهاء على جواز تخصيص العموم بالقياس الجلي الا من لا يقول بالقياس . واختلف اهل القياس في تخصيص العموم بالقياس الخفى فأجازوه اكثرهم ، واباه قوم منهم ، والجواز اصح ، الاصول ص ٢٢٨ .

ويستعمل النسخ كحل لمشكلة تعارض النصوص . ومع أن التعارض بين النصوص جزء من مادة علم أصول الفقه فيما يتعلق بالتعارض والتراجع إلا أنه يبدو أيضا كأحد مشاكل منهج النص . والتعارض لا يكون بالضرورة نسخا بل قد يكون مجعلا ومبيناً ، عاماً وخاصاً ، مطلقاً ومقيداً ، مستثنى من نفسه ومستثنى تأكيداً على البعد الشخصي للنص . فالسلوك من نفسه ما تشترك فيه الجماعة ومنه ما لا يكون إلا شخصياً لمردية خالصاً . وقد ينشأ التعارض من وصف لنفس الفعل الفردي ولكن في حالتين أو في طرفين مختلفين . وهو ما يدل على أن الوحي ليس نظراً فحسب بل هو وصف للنظر في مواقف عملية . وهو ليس نصاً فحسب بل هو نص يتحقق في واقع . فلذا كان النظر هو الإنسان والوضوح فإن العمل هو القدرات الشخصية والمتغيرات الفردية (٢٠٢) . ومع ذلك فقد كان التعارض بين النصوص في حد ذاته موضوعاً كلامياً مستقلاً ولكن من ناحية وحدة الوحي وعدم وقوع التناقض فيه دفعا للخلاف بين الفرق وتبمسك كل منها بنصوص لتأييد مذهبها . فانتقل الخلاف بين المذاهب ، نظراً لاعتمادها على الحجج النقلية ، إلى تعارض بين النصوص ، وضرب الكتاب بعضها ببعض ، وتجزئته والقضاء على وحدته في الممارك الكلامية بين الفرق . والتشابه في الآيات له قصد عملي في السلوك . فيؤول طبقاً لحاجة كل عصر وظروفه . والتعارض أنها هو مسك للأطراف جميعاً في بؤرة واحدة وتجميع لوجهات النظر المختلفة في رؤية شاملة كدرس تعليمي في الوحدة والتعدد ما دما في إطار الثبات والتغير ومجرى التاريخ (٢٠٣) .

(٢٠٢) واختلفوا في الآيتين ، لكل واحدة منها حكم مخالف لمحكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمها على اختلافه على إنسان في وقتين ويتنافيان في وقت واحد . فيكون الحل إما النسخ لأنه لا ينسخ القرآن إلا القرآن وإما نسخ آية لسنة عند من يجوز ذلك ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢٠٣) التنبيه ص ٥٤ — ٨٢ ، كلام الله لا يتعارض ولا يتدافع ،

خامسا : اكتمال النبوة .

بعد تطور النبوة يكتمل الوحي فتتوقف النبوة . فالنبوة لا تستمر الى ما لا نهاية . وكل تطور ينتهى الى بناء ، وكل بداية لها نهاية ، وكل تحقق له كمال . ومع ذلك ، نظرا لارتباط الانسان بالنبوة ، وطول الفسح لها ، وتعوده عليها ، وركونه اليها فانه يظن أن حاجته لها دائمة فيأخذ الوسيلة بلا غاية ، ويتمسك بالنبوة دون تحقيق غايتها في استقلال العقل وحرية الإرادة . لا يتصور وقوف الخير ، ولا انتهاء العمون ، طالما انه مضطهد مهان ، مغلوب على أمره ، في حاجة الى قوة وغلبة . يتطلع الى ما هو أقوى من العقل ، وهي النبوة ، والى ما هو أقوى من الإرادة وهو الله . ففي المجتمع النبوي المضطهد لا سبيل الى مقاومته أو الخلاص منه في المجتمع المضطهد الا باستمرار النبوة بنبوة جديدة أو بتأويل النبوة الاولى بوظيفة جديدة تكشف سر النبوة كالإمامة أو الولاية أو الرؤية أو الحكمة ، وربما ايضا الإلهام والحدس والفراسة والكهانة وكل وسائل الاطلاع على الغيب والمعارف المباشرة . تستمر النبوة إذن في مجتمع الاضطهاد كما قد تستمر في النخبة والصفوة التي ترث النبوة وتنهل من نفس مصدرها كولاية الولي ورؤية الصائق وحكمة الفيلسوف وصفاء نفسه بصرف النظر عن كيفية الاتصال والحكم عليها نبوة أو إلهام أو درجة من درجاتها . فعلى النقيض من اكتمال الوحي وبداية العقل تستمر النبوة ولا تتوقف ثم يتوقف عمل العقل على الإطلاق . وبذلك يستمر الاجتهاد يتوقف الاجتهاد وتستمر النبوة ، وتظل الانسانية في حاجة الى وصي عليها أو من يستعمل النبوة للوصاية عليها (٢٠٤) .

الفصل ج ٢ ص ٤٨ ، كلام الله لا يختلف ، الفصل ج ٢ ص ٤٨ ، كلام الله لا يتناقض ، الفصل ج ٣ ص ٥٧ ، هلك الزنادقة وشكوا في القرآن حتى زعموا أن بعضه ينقض بعضا في تفسير الآي المتشابهة كذبا وافتراء على الله من جهلهم بالتفسير للآي المحكم ، التنبيه ص ٥٤ .

(٢٠٤) زعمت الخرمينية من الروافض أن الرسل تترى غير منقطعة ،

وقد يبلغ الامر في القسول باستمرار النبوة الى حد القول بأن في البهائم رسلا . وما دامت هناك نبوة للجن والشياطين عند فريق اهل السنة فلماذا لا تكون في غيرهم من الحيوانات والطيور والحشرات عند فريق آخر (٢٠٥) . واذا كان الامر كذلك فلماذا لا تستمر ايضا في النباتات

وانما يدورون على الاغوار ، ترى الرسل بعد الرسول ولا ينقطعون ، مقالات ج ٢ ص ١١١ ، ويحيل البغدادي الى كتاب « دلائل النبوة » لمعرفة الفرق التي تقول باستمرار النبوة ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وزعم ابو منصور ان رسل الله لا تنقطع ابدا . وزعم انه صعد الى السماء وان الله مسح على راسه وقال له يا نبي بلغ عني . ثم نزل به الى الارض ، وعين أصحابه اذا حلفوا ان يقولوا الا والكلمة ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، الفرق ص ٢٢٦ ، زعم ابو منصور ان الرسل لا تنقطع ابدا وان الرسالة لا تنقطع ، الملل ج ٢ ص ١٢٣ ، وزعمت البيهقي (الخطابية) ان كل ما يحدث في قلوبهم وحى وان كل مؤمن يوحى اليه ، ومنهم من هو خير من جبريل وميكائيل ومحمد . « وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله » أي يوحى منهم (٣ : ١٤٥) ، « واذا أوحيت الى الحواريين » (٥ : ١١٤) ، « وأوحى ربك الى النحل » (١٦ : ٦٨) ونحن أولى بالحوار ، مقالات ج ١ ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٩ .

(٢٠٥) هذا هو موقف احمد بن حنبل . فالبهائم رسل ، ارسل الله نبيا لكل نوع من انواع الحيوانات حتى البق والبراغيث والقمل وحجته « وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أهم أمثالكم » ، « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، « وما من أمة الا خلا فيها نذير » ، مع ان الله يقول في نفس الوقت « لنلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ، وانما يخاطب الله بالحجة من يعقلها . كما يتحدث القرآن عن لغة الطيور والحشرات « علمنا منطق الطير » ، « يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم » ، وكذلك قصة الهدد وحديثه مع سليمان . ومن معجزات محمد التي يرويها اهل السنة كلام الذراع ، وحنين الجذع ، وتسبيح الطعام . بالتالي لا تفتقر حجج الحابطية عن حجج الاشاعرة . والرد على هذه الحجج يقويها مثل القول بأن التسبيح ليس بالكلام ولكن بلغة أخرى ، فكل كلام لغة وان لم تكن كل لغة كلاما . وبالتالى يمكن تأويل كل الحجج النقلية لصالح الحابطية مثل « وان من شيء الا يسبح بحمده » ، « ألم تر ان الله يسجد له ما في السموات ومن في الارض » ، « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشقن منها وحملها الانسان » ، « اثنتا طوعا او كرها قالت اثنتا طائعتين » ، وكذلك

وعند كل الكائنات الحية عند انصار الحشائش والنباتات ؟ ولماذا لا تستمر في الجمادات وهي عند الله أيضا كائنات حية تسبح له بلغة لا يفهمها البشر ؟ اليس كل حيا مادام مخلوقا من الله الحي الذي يتصف بصفة الحياة ؟ والحقيقة ان القول بطلاق النبوة على هذا النحو واستمرارها هو أيضا فرض للوصايا على الانسان واستعمال لغة النبوة في مجتمع الاضطهاد ومقابل بها توقف النبوة في مجتمع السيطرة والقهر ، سلاح بسلاح ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، استمرار النبوة عند المقهور في مقابل توقفها عند القاهر . وهذا تكليف ما لا يطاق . فالتكليف شرطه العقل والارادة ، ولا الحيوان ولا النبات ولا الجماد مكلف لانها تفتقد شرطى التكليف . يتصرف الحيوان بالطبيعة مثل النمل والعنكبوت وليس بالعقل والارادة . والحيوانات كالمجانين والاطفئال والصبية تفتقد أيضا شرطى التكليف . وان مخاطبة الجمادات في القرآن تصوير فنى . فالعالم عالم انسانى خالص . بالتصوير الفنى يمكن الحديث مع مظاهر الطبيعة كما يفعل الشعراء . وبالنظرة الانسانية الى الكون يمكن الحديث مع الطبيعة . ان الرسالة لا تبلغ الا للبشر ، للكائنات الحية العاقلة الجرة أى لكل ذى وعى ممكن لان مهمة الوحي تحرير الوعى الانسانى من الاسر الطبيعى أو الاجتماعى كى يصبح وعيا مستقلا عقلا و ارادة . ان الانسان وحده من سائر مخلوقات الكون هو المحاور لله والطرف المتقابل له فى الرسالة . وهذا تكريم من الله لبنى آدم . والانسان سيد الكون ، وكل ما فى الكون مخلوق له بما فى ذلك الحيوان لطعامه

حديث « يوم يقتص للشاة الحياء من الشاة القرناء » . وصورة الحيوانات فى القرآن هى أنها لاستعمال الانسان وغائده مثل « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » (١٦ : ٨) ، « احلت لكم بهيمة الانعام » (١ : ٥) ، « ومن الانعام حولة وفرشا » (١٦ : ١٤٢) ، « والانعام خلقها لكم فيها دفى ومنافع ومنها تأكلون » (١٦ : ٥) ، « وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم » (١٦ : ٨٠) ، « ومن الناس الدواب والانعام مختلف الوانه » (٣٥ : ٢٨) ، « الله الذى جعل لكم الانعام لتركبوها ومنها تأكلون » (٤٠ : ٧٩) .

وركوبه وزينته ومنفعته . الانسان وحده هو المكلف ، تقتصر النبوة عليه ثم تتوقف حين اكتمال الوحي وتحقيق غايته باستقلال العقل وحرية الارادة .

١ — هل الامامة استمرار للنبوة ؟

قد لا تكتفى الامامة بوظيفتها العملية في قيادة الامة وتطبيق شريعتها ولكنها تأخذ منحى نظريا وتصبح تشريعية بنورها ثم يتجاوز دورها الى ان تصبح استمرارا للنبوة ومفسرا لها وكاشفا عن اسرارها . وقد يصل الامر اخيرا الى ان تتجاوز النبوة الى الالوهية فيصبح الاسلام الها ويعود العلم الى التوحيد من جديد (٢٠٦) . ويظهر ادعاء النبوة في الجماعات المضطهدة من زعمائها احساسا منهم بالرسالة ورغبة منهم في تخليص مجتمعاتهم من الاضطهاد وان تسهل له قيادتها وان تدين له بالطاعة والولاء . يشعر الزعيم انه منادى وان صوتا داخليا يناديه . وهو احساس انساني خالص وليس له اى وجود واقعى خاصة اذا كان المجتمع دينيا حديث العهد بالنبوة يجد فيها الزعيم نفسه قادرا على التأثير اذا هو صاغ هذا الهاتف الباطنى في صورة نبوة فعلية حتى يحدث اثرها في السمع والطاعة . تبدأ النبوة ان ياحساس صادق من قائد احس مجتمعه بالظلم والاضطهاد وان عليه رسالة يؤديها وان هاتف الحق يدعوه للانتصار . النبوة هنا احساس بالرسالة وهو احساس طبيعى في مجتمع مضطهد وفي قيادة مقهورة .

وتستمر النبوة في على واولاده حتى الابن السابع او الثانى عشر وهو المهدي المنتظر (٢٠٧) . بل انها ما كان الا تكون الا في على لولا خطأ

(٢٠٦) انظر الباب الثانى ، الانسان الكامل ، الفصل الاول ، الوعى الخالص ، سادسا ، المخالفة للحوادث ، ٢ — التالى (ا) تالىه الاثمه (ب) درجات التالىه وطرقه (ج) وظائف الامام الكونية .

(٢٠٧) تقول غلاة الروافض نبوة على ، الاصول ص ١٥٧ —

في المرسل اليه من الواسطة أو خديعة من الرسول الذي ادعى الامر الى نفسه ولم يكن له . وقد تخطى الواسطة عن قصد أو عن غير قصد . وقد يدعى الرسول النبوة له بالاتفاق والتواطؤ مع الواسطة أو بدونها (٢٠٨) . وقد تستمر النبوة في الائمة جميعا وتصبح الامامة نبوة وكل امام نبى في وقته (٢٠٩) . وقد تستمر النبوة في دعاة الائمة وليس

١٥٩ ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وقرينة قالت بان على بن ابي طالب ، والحسن ، والحسين ، وعلى بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجعفر بن محمد ، وموسى بن جعفر ، وعلى بن موسى ، ومحمد بن علي ، والحسن بن محمد ، والمتنظر كلهم انبياء ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ — ٢٥ ، وقرينة قالت بنبوة علي وبنية الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية فقط وهم طائفة الكيسانية الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، وقرينة قالت بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر فقط وهم طائفة من القرامطة ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ .

(٢٠٨) ومن غلاة الشيعة الغرابية يقولون ان الله ارسل جبريل الى علي فغلط في طريقه وذهب الى محمد لانه كان يشبهه وقالوا كانوا أشبه به من الغراب بالغراب ، والذباب بالذباب ، كان الرسول عليا وأولاده من بعده هم الرسل ، وتلعن صاحب الريش أي جبريل ، الفرق ص ٢٥ ، ص ٢٥١ ، اعتقادات ص ٥٩ — ٦٠ ، تلعن الغرابية جبريل ومحمدا ، وعند احدى فرق الطولية ان الله بعث جبريل فغلط وصار الى محمد فاستحيا الرب وترك النبوة في محمد وجعل عليا وزيره الخليفة من بعده ، التنبيه ص ٢٢ — ٢٣ ، وعند الجمهورية بعث جبريل الى علي فغلط محمد فأمر بتنفيذ غلظه التنبيه ص ١٥٨ ، يزعمون ان جبريل أراغ الرسالة من علي الى محمد عمدا وقصدا لا غلطا وسهوا . وهؤلاء يسيؤون القول في جبريل ، اعتقادات ص ٦٠ ، يزعمون ان جبريل أراغ الرسالة الى علي لكن محمدا كان أكبر منا من علي فاستعان علي به ثم ان محمدا استقل بالامر ودعا الخلق الى نفسه ، وهؤلاء يسيؤون القول في النبي ، اعتقادات ص ٦٠ ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وعند الذمية بعث علي محمدا لينبئ عنه فادعى الامر لنفسه ، الفرق ص ٢٥٢ ، وغلاة الشيعة يكذبون النبي ويشتمونه ويقولون ان عليا وجه به ليعين أمره فادعى الامر لنفسه ، مقالات ج ١ ص ٨٢ .

(٢٠٩) انتحلت الفضلية (الخطابية) النبوة والرسالة ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، وقالت الامامية نبوة كل امام في وقته ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وكان أحمد بن حنبل بن حابط يقول مظه بالتناسخ . ادعى النبوة وقال انه المراد بقول الله ، « ومبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » الفصل ج ٥ ص ٤٠ .

في الاثمة وحدهم ويتحول داعي الامام شيئا فشيئا الى امام ثم الى نبي ، وقد يغالى الداعية فينكر النبوة ويجعل نفسه نبيا او يجعل غيره من القادة انبياء . وهنا تكون الدعوة او الامة ضد النبوة وبتيلا عنها وليس فقط استمرارا لها ، ومفسرة ايها بل تكون هي النبوة الوحيدة . وينزل الوحي على الامام ويعلم الغيب واسرار الله ويكون مؤيدا بالنصر على الاعداء وهو ما لم يحدث حتى للنبي (٢١٠) . وقد يصل الامر بالامام او بالداعية النبي الى حد الالوهية فيصبح الها لا غرق بين المرسل والمرسل اليه . وتبادل المواقف بين الاله والامام النبي نظرا لسيطرة النبوة الراسية على النبوة الافقية طلبا للقوة في مواجهة الخصوم وطلبا للطاعة من الناس . فلا تهم الرسالة اى النبوة الافقية بل يهم الخروج على مجتمع السيطرة وتجنيد الناس . وقد لا يدعى الامام النبي بالضرورة الالوهية اذ يفصل بين نفسه كاهن او كداعية وبين الله . حينئذ قد يكتفى بأن تكون علاقته بالله علاقة حب ومعرفة وليست علاقة اتحاد او حلول . وان رفع الامام النبي الى مرتبة الالوهية لتقابل خفض اعدائه الى مرتبة الشيطانية او الجنية ، كلها حالات نفسية للرفع والخفض ، للايجاب

(٢١٠) ادعت المختارية نبوة المختار بن ابي سعيد الذي ادعى نزول الوحي اليه بظفر جنوده في حربه ضد مصعب بن الزبير ولكن جنوده انهزمت ، التنبيه ص ٢٣ ، الفرق ص ٥٠ — ٥١ ، وكان داعية محمد بن الجنفية بعد انتصاراته وولاية الكوفة والجزيرة والمراقين . تكهن وتسجع ، وحكى انه ادعى نزول الوحي اليه . ومن اسجاعه « اما والذي انزل القرآن ، وبين الفرغان ، وشرع الاديان ، وكره العصيان .. الخ » ، وحملته السبئية على دعوى النبوة فادعاها هند خواصه . وزعم ان الوحي ينزل عليه ، الفرق ص ٤٣ — ٥٠ ، حاول ادعاء النبوة وسجع اسجاعا واثّر بالغيوب . عن الله ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، وزعم المغيرة بن سعيد انه نبي وانه يعلم سر الله الاكبر ، ويهزم الجيوش ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، الفرق ص ٢٣٩ ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، كما ادعى بيان بن سميان النبوة وانه يعرف اسم اله الاعظم ، ويهزم العسكر وانه يدعو الزهرة فتجيبه ، الفرق ص ٢٣٧ ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، التنبيه ص ٢٣ ، الفرق ص ٢٣٧ ، وزعمت بعض فرق الروافض ان الملائكة تهبط على الائمة بالوحي ، مقالات ج ١ ص ١١٧ .

م ١٠ — النبوة — المعاد .

والسلب ، ثلاثيات والنفي (٢١١) .

وإذا لم يكن الداعية نبيا فهو على الأقل شريك في النبوة أثناء حياة النبي ووريثها بعد مماته (٢١٢) . وإن لم يكن شريكا فهو على الأقل

(٢١١) عند المقنعية اتباع مقنع وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة ، ادعى النبوة بعد النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الألوهية وقتل عاقبة الأمر ، اعتقادات ص ٧٩ — ٨٠ ، وزعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة . الألوهية نور في النبوة ، والنبوة نور في الإمامة . وعند الباطنية التوحيد هو التوحيد والنبوة معا حتى يكون توحيدا أو أن النبوة هي النبوة والإمامة معا حتى تكون نبوة ، الملل ج ٢ ص ١٥٦ ، وأحيانا يسمون الدهرية الباطنية ، الملل ج ٢ ص ١٢٤ ، عند الكاملية أصحاب أبي كامل أعلى المراتب مرتبة الملكية أو النبوة وأسفل المراتب الشيطانية والجنية ، الملل ج ٢ ص ١١٩ .

(٢١٢) زعمت الخطابية أن الأئمة أنبياء محدثون ، ورسائل الله ، وحججه على خلقه ، لا يزل فيهم رسولان . وأخذ ناطق والآخر صامت . الناطق محمد والصامت علي . فطاعتهم مفترضة على جميع خلقه . يعلمون ما كان وما هو كائن . وزعموا أن أبا الخطاب نبي ، وأن طاعته مفروضة بأمر الرسل بنصب أبي الخطاب حيا في كناسة الكوفة . دعا إلى عبادة جعفر أبي الخطاب . كان صامتا في وقت جعفر ثم ناطقا بعده . مقالات ج ١ ص ٧ ، ص ٧٧ ، الفرق ص ٢٤٨ ، عند إحدى فرق الرافضة على علم ما علم من الرسول من علم الدنيا والآخرة ، وما كان وما هو كائن وعلم على بعد الرسول علما لم يكن الرسول يعلمه . فعلى أعلم من الرسول ، ويتوارث الأئمة بعده هذا العلم إلى اليوم . والعلم يولد معهم لا يحتاجون فيه إلى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، الخطابية وقرنها خمس تقول بأن الأئمة آلهة يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . وعند البيانية على يعلم الغيب ، ويعلم ما في الغد وما تشتمل عليه الأرحام من أولاد ، وما يغيب في بيوتهم . والأئمة يعلمون كل شيء ، التنبيه ص ١٥٦ — ١٥٧ ، الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا . الرئيسول كاتب فقط يعرف الكتابة وسائر اللغات ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، كما ادعى عبد الله بن معاوية الألوهية والنبوة حقا وأنه يعلم الغيب ، الملل ج ٢ ص ٧٧ ، وزعم المفيرة بن سعيد أن له قلبا تنبئ منه الحكمة ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، الفرق ص ٢٣٩ ، وزعم عبد الله بن معاوية ذي الجناحين أن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكفاة والعشب ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، الفرق ص ٢٤٦ ، الله يلهمهم العلم الهلما بغير تعلم ولا طلب ، الانتصار

وصى بالنبي . وقد يكون الوصى أحيانا أكثر أهمية من النبي . فالنبي إذا ع الكلمة وبلغها ولكن الوصى هو الذى يفسرها ويعطيها معناها ويكشف مخبأها . النبي بلا وصى صوت فى الهواء أو شكل على ورق . بل قد تتجاوز نبوة الداعية النبوة الأصلية وتعطى علما لم تعطه الأولى (٢١٣) . وقد يبرز الامام أو الداعية النبي ذاته فى العلم . فيعلم ما لا يعلمه بعد أن ورث علمه من النبي أولا . ثم فاقه وزاد عليه علما وعمقا وفهما . ويتحول الرسول الى مجرد كاتب يعلم اللغات فى حين أن العلم الحى عند الامام ، وبالتالي تكون نسبة الرسول للامام نسبة الامى للعالم . وتتجاوز وظيفة الداعية المعرفية المعرفة العادية الى المعرفة عن طريق الالهام وهى فى الغالب المعرفة الصوفية . تتبع المعرفة فى قلب الامام وتصدر الحكمة منه . كما يعطى الداعية لنفسه الحق فى معرفة الغيب وهى المعرفة التى لا يعلمها احد حتى الانبياء . بل انه ليس فى حاجة الى نبوة لانه الله والله يعلم ، وعلمه سابق على النبوة . ويكون الداعية قادرا على فعل المعجزات ما دام مؤيدا بالنبوة نظرا لالتصاق النبوة بالمعجزة ولشدة التوتر النفسى الذى يجعل الانسان قادرا على الاتيان

ص ١٠٤ ، ص ١٥٣ — ١٥٥ ، أكثر من خص فرق الامة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأ لانه حاصل قول الصوفية ، لان الطريق الى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن ، اعتقادات ص ٧٢ . عند السبائية على شريك فى النبوة وان النبي مقدم عليه اذا كان حيا . فلما مات ورث النبوة فكان نبيا يوحى اليه ويأتيه جبريل بالرسالة ، التنبيه ص ١٥٨ ، وعند احدى فرق الحلولية محمد وعلى شريكان فى النبوة والرسالة ، وطاعتها ومعصيتها واحد لا فرق بينهما . وعلى نبي بعد محمد لقول الرسول « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » ، التنبيه ص ٢٣ ، انظر ايضا الباب الخامس ، التاريخ المتعين ، الفصل الثانى عشر ، الامة .

(٢١٣) زعم ابن سبأ (ابن السوداء) انه وجد فى التوراة أن لكل نبي وصيا ، وأن عليا وصى محمد ، وهو خير الاوصياء لخير الانبياء . نفاه على وبعد قتله قال والله لينبض لعلى من مسجد الكوفة عينان تفيض من أحدهما عسلا والآخر سمنا ويفترق منها شيعته ، الفرق ص ٢٢٥ .

بالانفعال غير المتوقعة ، حقيقة أو وهما (٢١٤) .

والحقيقة ان اعتبار الامام نبيا تعميم للنبوة في حين ان النبوة واقعة فريدة لا تتكرر . النبي هو وسيلة الاتصال بين نبع الوحي والآخرين ، وسيلة واحدة خاصة . في حين ان وظيفة الامام وظيفته عملية خالصة وليست نظرية كوظيفة النبوة ، تنحصر في تطبيق الوحي ، وتحويله الى نظام للجماعة . فاذا كانت وظيفة النبوة نظرية وعملية فان وظيفة الامام عملية خالصة ولا تتجاوز الجانب النظري الا بالاجتهاد في الفروع . تتمثل خطورة الامام النبي او الداعية النبي في فتح الباب لظهور الادعاء والمتبين والمجانين وكل من لديه احساس بالاضطهاد او كل من لديه احساس بأنه مختار مخلص صاحب رسالة . وكثيرا ما يحدث ذلك في المجتمعات التي تعتقد بالامامة والنبوة . كما تتمثل أيضا في تحويل الامامة من الوظيفة العملية الى الوظيفة النظرية وكثرة التفسيرات الخيالية للوحي ، وتصريف الطاقة البشرية في نظريات عن الحياصة والكون والانسان يغلب عليها طابع الاثراق فيضعف العقل ويمود الى ما قبل اكتمال النبوة ، ناقصا في حاجة الى عون . وتضعف الارادة وتعود أيضا الى ما قبل اكتمال النبوة ، ناقصة في حاجة الى معين . والحقيقة ان ادعاء

(٢١٤) اختلعت الروافض في الائمة هل تجوز ان تظهر عليهم الاعلام . فقالت فرقة يجوز ذلك كما تظهر على الرسل لانهم حجج كما ان الرسل حجج الله ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، يجوز ان تظهر الاعلام عليهم وتنزل الملائكة اليهم ، مقالات ج ٢ ص ١١ ، وحكي زرقان عن هشام بن الحكم الرافض انه اجاز المشي على الماء لغير نبي ، الفرق ص ٦٨ ، كما اجازوا لمغيرة بن سعيد وبيان ومنصور الكشف وقلب الاعيان على سبيل السحر ، الاصل ج ٥ ص ٧٩ — ٨٠ ، وادعى المختار بن ابي عبيد الثقفي من الكيسانية المعجزة عندما سمع بلخراق دار اسماء ، ويمت من احرقتها بالليل وادعى ان نارا من السماء نزلت فاحرقتها . وانتصر على اهل الكوفة لما نكهن . وقال احد الاسرى لتجافته : ما انتم اسرتمونا ولا انتم هزمتونا بعدتكم وانما هزمتنا الملائكة الذين رايناهم على الخيل البلق فوق عسكركم ، الفرق ص ٤٢ — ٥٠ ، وقد قيل نفس الشيء في حرب اكتوبر ١٩٧٣ من عبور الملائكة مع الرسول قناة السويس .

النبوة يقوم على أسس نفسية في مجتمع الاضطهاد وفي القيادة المضهدة سواء ادعاهم القائد عن سوء نية حتى تتم له السيطرة على الجماعة او بصدق اعتقاد . فادعاء النبوة في كلتا الحالتين وسيلة يصطنعها القائد لاجداث السمع والطاعة وليس تحولا طبيعيا من الاحساس بالرسالة الى سماع الهاتف . وقد نشأ الانبياء الدعاة او الائمة الانبياء في مناطق الكوفة وجوها النفسى ، جو الاستشهاد والذى يبعد عن جو البصرة وبغداد الذى يغلب عليه العقل والمنطق . وقد يستمر الامام او الداعية المتنبى بعض الصور والانفعال النمطية من النبوات السابقة . فقد يمثل المدعى للنبوة حياة النبی وسيرته فيكون حرفيا مثله بائع حنطة او تبان أسوة بباقي الانبياء الذين كانوا رعاة ونجارين وحتى تبدو النبوة في أضعف الناس وأبسطهم وأبعدهم عن الهرج والهالة والاضواء « يوضع سره في أضعف خلقه » (٢١٥) . كما يبدو أثر تاريخ الاديان في بعض الاساطير التى تحيط بهم خاصة وأن القائلين بها كانوا على علم باساطير مشابهة في دياناتهم التى كانوا يعتقدونها قبل دخولهم في الدين الجديد (٢١٦) . ولكن ما يهنا اليوم ليس تكذيب نبوة هذا أو ذاك فهذا أمر لم يمسد له دلالة الآن ، ولم يمن لهذه الفرق القديمة وجود . ولا ينتج عن ذلك الا اثارة الاحتاد في وقت تحتاج الامة فيه الى وحدتها بين سنة وشيعة خاصة بعد اندلاع الثورة الاسلامية الكبرى في ايران والتأكيد على أن ليس

(٢١٥) قالت غرقة من الروافض نبوة معمر بائع الحنطة بالكوفة . وقالت أخرى نبوة التبان بالكوفة ، وثالثة (الخطابية) شيعة بنى العباس بنبوة عمار الملقب بخدائش ، الفصل ج ٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢١٦) هذا ما يفسر نشأة التشيع من حيث هي قوالب ذهنية ونظريات واساطير ، وليس من حيث واقع نفسى اجتماعى سياسى من مصادر دينية أخرى ، خاصة اليهودية ، عن حسن نية أو عن سوء نية . فكثيرا ما تظهر التناقضات الدينية الاولى عند التحول الى الدين الجديد في حديثه عن الدين الجديد دفعا أو تفسيرا . ومثال لذلك حديث بولس في رسائله عن المسيحية دفعا وتقريظا وظهور جوانب عديدة من ثقافته وديانته اليهودية السابقة في عرضه للدين الجديد . أما سوء النية أو حسنها فهو عامل تاريخى يدخل في حيل التاريخ كجزء من العمل البشرى أى انه بناء انطولوجى وليس حكما خلقيا .

المهم في الإمامة عقائدها النظرية بل أثارها العملية ، وهو مقياس أدولى
بين الظن النظري واليقين العملي .

٢ - هل الرؤية أو الحكمة استمرار للنبوة ؟

هل تقسم الرؤية مقام الإمامة وتأخذ وظيفتها في استمرار النبوة ؟
هل الرؤية الصالحة درجة من درجات النبوة ؟ إذا كانت الرؤية قبل
ختم النبوة واكتمال الوحي وقبل المرحلة الأخيرة فهي ممكنة . بل إن
النبوة ذاتها ممكنة حتى ولو لم يقصها الوحي . فربما دعا إليها من الأنبياء
الذين لم يقصوا علينا . وربما كانوا من حكماء البشر وملهميهم (٢١٧) . أما
بعد اكتمال الوحي وختم النبوة فالرؤية خيال باطل بالنسبة للنبوة
وإن كان يمكن أن تكون حقا بالنسبة إلى قدرة الإنسان على التنبؤ
بمستقبله مثل قدرته على تذكر الماضي ومعرفة الحاضر . فالإنسان معتد
في الزمان ، ووعيه متصل من الماضي إلى الحاضر ، ومن الحاضر إلى
المستقبل . وإن هبوم الإنسان لتظهر في الأحلام ، وتوقعاته للمستقبل
تقرأى في الحاضر وبالتالي يسهل تفسيرها وقراءتها وترجيح أحد احتمالاتها
على الأخرى . وإن رؤيا النبي ليست جزءا من نبوته لأن النبوة لا تتم
إلا في حالة اليقظة حتى يتم استيعاب الوحي وحفظه أو تبليغه لكتابة
الوحي للتدوين . فالوحي كلام والرؤية مجرد صور . وليس كلام الوحي
من اختصار النبي ليصف به ما يراه من صور بل هو وحي بالمعنى
واللفظ . إن رؤية النبي مثل رؤى غيره من البشر تعبير عن هبومه اليومية

(٢١٧) كثر أهل السنة كل متنبئ سواء كان قبل الإسلام كزادشت
ويوراسف وملتي وديسان ومرقيون ومزدك أو بعده كسليمة وسجساج
والأسود بن يزيد العنسي وسائر من كان بعدهم من المتنبئين ، الفسرق
ص ٣٤٣ ، وكفروا من ادعى النبوة والالوهية أو من ادعى للإمامة نبوة أو الهية
كالسبئية والبيانية والغيرية والمنصورية والخطابية ومن جرى مجراهم ،
الفرق ص ٣٤٣ .

وتطلعاته المستقبلية (٢١٨) . الرؤية لها تفسير طبيعى فى حياة الانسان ولا شأن لها باتصال المرسل بالمرسل اليه . وهى مثل ما يخطر للبصر دون حضور موضوع أى الرؤية الباطنية للشعور بعد قلب النظرة . ويتم ذلك فى حال اليقظة كما يتم فى حال النوم ، وهى مثل احلام اليقظة . وهى من فعل الطبائع ، طبيعة النفس وطبيعة البدن وليست من فعل الله . واذا كان صدق الرؤية لا يتحقق الا فى الواقع يكون الواقع هو المحك فى صدق الرؤية وبالتالي لا تحصى الرؤية على صدقها الباطنى . هى مجرد أضغاث أحلام تعبر عن مكنونات النفس ولا شأن لها بالصدق أو الكذب ، فهى ليست وسيلة للمعرفة بل استمرارا لحياة الشعور دون حالة اليقظة واعمالا لخيال الانسان فى غياب العقل الواعى . فهى تفكير من نوع خاص . وتفسرها الصادق انما يتم بعد الوقائع ثم قراءة هذا الواقع فى صور الرؤيا . ولو لم تحدث الوقائع على هذا النحو لما امكن أن يكون للرؤية أى معنى (٢١٩) .

(٢١٨) ذكر فى القرآن منامات الانبياء مثل ما ورد فى سورة يوسف ، الدر ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وفى الحديث أن الرؤيا الصالحة جزء من النبوة . وقد جاء على لسان النبى أنه لم يبق بعده من النبوة الا المبشرات وهى الرؤيا الصالحة وأنها جزء من ستة وعشرين جزءا من النبوة الى جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة الى جزء من سبعين جزءا لتفاضلها فى الصدق والوضوح والصفاء من كل تخليط . أما رؤية غير الانبياء فقد تكذب وقد تصدق الا أنه لا يقطع على صحة شيء منها الا بعد ظهور صحتها هاى رؤية الانبياء فانها مقطوعة الصحة ، الفصل ج ٥ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٢١٩) اختلف الناس فى الرؤية على ستة أقاويل ١ — النظام ، الرؤية مثل ما يخطر للبصر وما أشبهها بذلك فتتمثلها وقد رأيتها ٢ — معبر ، الرؤية من فعل الطبائع وليست من قبل الله ٣ — السوفسطائية ، الرؤية سبيل ما يراه النائم فى نومه كسبيل ما يراه اليقظان فى يقظته على الخيلولة والحسبان ٤ — صالح قبه ، الرؤية حق ، وما يراه النائم صحيح كما أن ما يراه اليقظان فى يقظته صحيح . فان رأى الانسان فى المنام كأنه بافريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله بافريقية فى ذلك الوقت ٥ — الرؤية على ثلاثة أنحاء (أ) ما هو من قبل الله مثل تحذير الله الانسان فى منامه من الشر وترغيبه فى الخير (ب) من قبل الانسان (ج) من قبل حديث النفس

غان لم تكن الرؤية استمرارا للنبوة فهل الحكمة استمرار لها ؟ هل تستطيع النفس بتصفيتها ان تدرك ما يدركه النبي ؟ هل يستطيع الحكيم بمقتله ان يدرك الحقائق كما يدركها النبي ؟ والحقيقة ان السؤال نفسه انما يتوجه الى النبوة الراسية لا الى النبوة الافقية اى الى نظرية الاتصال وليس الى النقل المتواتر . هو سؤال علوم الحكمة في نظرية الاتصال وليس سؤالا في علم الاصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول الفقه الذى يتوجه الى النبوة في التاريخ وعبر الاجيال كمقائد نظرية وكسلوك عملى . ان تجرد النفس الناطقة بطبيعة الحال يجعلها قادرة على ادراك الحقائق النظرية . كما ان تفاوت النفوس في درجات الصفاء والتجريد يجعلها ايضا متفاوتة في درجات الادراك . فالوحي بهذا المعنى عام وليس خاصا ، يستطيعه الفيلسوف كما يستطيعه النبي (٢٢٠) . واعتبار الوحي تعبيرا عن الطبيعة الانسانية ليس انكارا للنبوة بقدر ما هو اثبات لدوامها عن طريق نزوع الطبيعة . فالطبيعة هى الوحي ، والوحي هو الطبيعة . وكل ما يميل الانسان اليه بطبعه

والفكر . بفكر الانسان في منامه ، فاذا ما انتبه فكر فيه فكانه شىء قد رآه ٦ — اهل الحديث ، الرؤية الصادقة صحيحة . وقد يكون منها ما هو أضغاث أحلام ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، ج ٢ ص ١٠٧ ، الايانة ص ١١ ، وانكرت الجهمية الرؤية وقالت انها أضغاث أحلام في حين اثبتتها الاشاعرة ، التنبيه ص ٩٩ .

(٢٢٠) ومن الرؤيا ما يريه الله نفس العالم اذا صلت من اكداد الحسد ، وتخلصت من الافكار الفاسدة فيشرف الله به على كثير من المغيبات التى لم تأت بعد . وعلى قدر تفاضل النفس في النقاء والصفاء يكون تفاضل ما يراه في الصدق ، الفصل ج ٥ ص ٨٩ — ٩٠ ، وقد ادعت صابئة حران نبوة قوم من الفلاسفة ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وادعى فريق آخر من الصابئة نبوة هرمس وواليس وذرديثيوس وافلاطون وجماعة من الفلاسفة وسائر اصحاب الشرائع . كل صنف منهم مقرون بنزول وحي من السماء على الذين اقروا بنبوتهم . يقولون ان الوحي شاسل للامر والنهى والخبر عن عاقبة بعد الموت وعن ثواب وجنة ونار ويكون فيها الجزاء عن الاعمال السابقة ، والمجسوس يدعون نبوة زرادشت ونزول الوحي عليه من الله ، الفرق ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

هو الوحي ، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة . الوحي والطبيعة شيء واحد . ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر ، والنبوة دائمة . ولكننا أنبياء يوحي اليها من الطبيعة ، وصوت الطبيعة هو صوت الله . والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي ، فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء ، ومع ذلك يقر بالتوحيد وبالبعث وبالجزاء . مما يجعل استعمال لفظ الوحي هنا استعمالا مجازيا خالصا أى ادراك العقل القائم على الطبيعة . وبطبيعة الحال يستمر الوحي بهذا المعنى طالما أن هناك عقلا وأن هناك طبيعة (٢٢١) .

٣ - حفظ الوحي وبقاء الشريعة .

وقد يضاف الى الادعاء بالنبوة والقسرة على اجراء المعجزات القول بنسخ القرآن وإبطاله كله أو بعضه وبقدرة الامام النبى على احضار قرآن جديد ووحي آخر وشريعة بديلة فيتوقف الوحي القديم ذاته وتلسخ شريعته كلية وينسخ المجال الى الامة ، النبوة الجديدة . ويكون الامام الجديد من الصابئة أى من دعاة الدين الطبيعي ولا يكون من العرب بل من العجم مما يدل على الدافع السياسى وراء القول باستمرار النبوة ونسخ آخر شرائعها ، فان لم يتم استبدال العرب كلية فيمكن استبدال فريق بفريق ، وظهور الامام النبى في الجماعة المضطهدة . لذلك يجوز البناء والنسخ ليس فقط داخل آخر مرحلة بل ايضا بعدها (٢٢٢) . وقد يشكك

(٢٢١) يرفض الباطنية المعجزات وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والامر والنهى . وينكرون أن يكون فى السماء ملك . ويتأولون الملائكة على دعائهم الى بدعتهم ويتأولون الشياطين والايالسة على مخالفهم . الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، أما الدهرية فينكرون الرسل والشرائع لميلها الى استباحة كل ما يحيل الطبع ، الفرق ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢٢٢) عند البزيرية (الخوارج) أتباع يزيد بن ابيس يبعث الله نبيا ينسخ شريعة محمد ويكون صابئا كما يذكر وليس من جملة هؤلاء الصابئين ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، يبعث الله فى آخر الزمان نبيا من العجم ينزل عليه كتاب من السماء ، ويكون دينه دين الصابئة المذكورة فى القرآن

في الوحي المدون نفسه ، كله أو بعضه . فقد انتقل القرآن ورمع أو أحرقت المصاحف قبل أن تجمع ، فالقرآن الاول غير القرآن الثاني . وقد يحدث فيه التبديل زيادة أو نقصانا . مثال ذلك اخراج قصة يوسف من القرآن لانها قصة عشق وكان العشيق ليس أحد مظاهر الوجود الانساني مثل النبوة والعصمة (٢٢٣) . ولا خفاء في أن الدافع لذلك دافع سياسي خالص من أجل التشكيك لدى العامة في الرسول ودحض

لا دين صابئة واسط أو حران ، وينسخ ذلك المشرع شرع القرآن ، الاصول ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الفرق ص ١٠٤ ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، الملل ج ٢ ص ٥٥ ، الاصول ص ١٥٨ ، ص ٣٢٥ ، ص ٣٢٢ — ٣٢٣ ، وأما الكفرة الذين ظهوروا في دولة الاسلام واستقروا بظاهر الاسلام واغتالوا المسلمين في السر . . . من قال بقول اليزيدية من الخوارج الذين زعموا ان شريعة الاسلام تنسخ بشرع نبي من المعجم ، الفرق ص ٢٥٦ — ٢٥٧ ، وزعم بيان بن سميعان أنه نسخ بعض الشريعة ، مقالات ج ١ ص ٦٦ ، وبيان بن سميعان عند قومه نبي نسخ بعض شريعة محمد ، الفرق ص ٢٣ ، وهشام بن الحكم نسخ القرآن وصعد به الى السماء لردة الامة بعد بيعتها لابي بكر ، التنبيه ص ٢٥ ، وهذه الفرق كلها تقول بالبداء وأن الله تبدل له البداوات ، التنبيه ص ١٩ ، عند المفوضة من غالبية الشيعة الائمة ينسخون الشرائع ، مقالات ج ١ ص ١٨٦ ، الائمة ينسخون أما على معنى البداوات أو ليس على معناها ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٣ — ٢٥٤ ، ويجوز للائمة نسخ الشرائع وتبديلها وتغييرها ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، ج ٢ ص ١١١ .

(٢٢٣) عند الرافضة انتقل القرآن أو وضع أيام عثمان ، وأحرقت المصاحف التي كانت من قبل ، التنبيه ص ٢٥ ، ليس القرآن هو القرآن بل شيء وضع واقتل ، التنبيه ص ٢٨ ، بدل القرآن وحرف من مواضعه وزيد فيه ونقص منه ، الانتصار ص ٦ ، ص ١٠٧ ، ويرى البعض أنه نقص دون زيادة أو تغيير . ذهب كثير منه والامام يعلوه ، مقالات ج ١ ص ١٢٤ — ١١٥ ، القرآن بديل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه كثير وبديل كثير ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ، القرآن فيه زيادة ونقصان ولكن الامام الم به ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وتذكر الميمنية من الخوارج أن سورة يوسف من القرآن ، الفرق ص ٢٨١ ، وكما تنكر المجاردة الخوارج نفس الشيء فهي قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة العشيق من القرآن ، الملل ج ٢ ص ٤٣ — ٤٤ ، اعتقادات ص ٤٧ .

شرعيته أما بزيادة نص أو بنقص نص آخر كان ينص صراحة على إمام أخسر .

وقد يبدو من المناقض التسليم بأن النبوة في آخر الزمان . والحقيقة إن هذه معتقدات أهل السنة في علامات الساعة من أمور المعاد . ولكن المسيح الدجال لن يأتي بنبوة جديدة . فقد توقفت النبوة والا لظلت الانسانية قاصرة حتى نهاية الزمان تنقصرها مرحلة ابتداء من ختم النبوة حتى المسيح الدجال ، معلقة في التاريخ لا هي ناقصة تتطور ولا هي كاملة تعتد على نفسها . ولا يأتي بشريعة جديدة ولكنه ينزل على شريعة الاسلام فيطبقها عنوة بعد أن تراخى في تطبيقها الحكام وتساهل فيها الناس ويحيى القرآن في قلوب الناس بعد موت (٢٢٤) . ومعظم الروايات عن أخسر الزمان إنما تعبر عن الأمل في المستقبل والثقة بالنصر تهويضا عن ضعف الحاضر وهزائمه . فإذا ما ظهر في القدس أو حتى داخل العالم الاسلامي ناقه يحرر الأرض ويقضي على مظالم القهر ، ويعيد توزيع الثروة ، ويوحد الأمة ، ويقضي على التغريب ، ويقاوم التخلّف ، ويجند الجماهير ، كل ذلك تعبيرا عن تطلعات المسلمين اليوم .

سائلا : وقوع النبوة .

بعد الحديث عن امكانية النبوة يأتي وقوع النبوة بالفعل . وما

(٢٢٤) تساءل القدماء : على أي وجه يكون نزول عيسى ومحمد آخر الرسل ؟ ينزل على نصرة دين الاسلام فيقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ، ويحيى ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن ، الأصول ص ١٥٩ — ١٦٠ ، إذا نزل عيسى من السماء ينزل بنصرة شريعة الاسلام ويحيى ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن ، الإنصاف ص ٦٢ ، عيسى عند نزوله الى الأرض في آخر الزمان إنما يحكم بشرع نبينا لا بشرع جديد ، وعدم قبول عيسى الجزية وهو من جملة شرع نبينا لأن قبول الجزية غاية الى نزول عيسى ، الحصون ص ٧٩ ، فكيف يستجيز مسلم أن يثبت بعده عليه السلام نبيا في الأرض حاشي ما استثنته الآثار المسندة الثابتة في نزول عيسى في آخر الزمان ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ .

يهيئنا هو وقوعها في المرحلة الأخيرة التي تتضمن من قبل وقوعها في المراحل السابقة ، فالنهاية تدل على البداية في حين أن البداية لا تدل على النهاية . الحديث الأول مجرد حديث في الامكانيات النظرية وعدم الاستحالة العقلية في حين أن الحديث الثاني هو نقل لما وقع بالفعل وتناول لموضوع تاريخي ، بالإضافة الى صحة نقله . بالرغم من هذا الوقوع إلا أنه يمكن أيضا وجود أدلة عليه إما الاخبار منها في كتب الانبياء السابقين أو احوال النبي قبل البعثة أو المعجزات بالمعنى القديم أو الاعجاز بالمعنى الجديد .

١ - اخبار الانبياء السابقين .

إذا كانت كل مرحلة تؤدي الى المرحلة التالية فإن هذا التطور يكون مخبرا عنه . فالمرحلة السابقة تخبر عن قدوم مرحلة لاحقة . فالدليل على خاتم النبوة هو اخبار كل نبي سابق بما سيتلوه من تنبؤات وما يتبعه من انبياء . والحقيقة أن هذا الدليل ليس حاسما من حيث الواقع وإن كان مقبولا نظرا . فدققة الوصف بالمكان والزمان والتعيين والاسم قد لا يكون دليلا على الصدق بل قد يكون دليلا على الكذب كما هو الحال في بعض الكتب السابقة مثل انجيل يوحنا الذي يكثر من هذه التنصيلات للابهام بالصحة التاريخية . فتفصيلات الاطار حتى ولو طابقت الواقع قد لا تعنى صدق الواقعة . وماذا لو كان النص السابق محرfa ومبدلا في نصوص لم تثبت صحتها تاريخيا ؟ وماذا لو كان النص موضوعا وكثيرا من النصوص قد تم وضعها بعد حدوث الواقعة اسقاطا من الحاضر على الماضي ؟ وماذا لو كان النص الاصلى محذوفا أو منقوصا من أجل تزييف الوقائع والطعن في شرعيتها ؟ وماذا لو كسان النص مؤولا بحيث ينطبق على الواقعة بعد حدوثها ولا يشير اليها ؟ وماذا لو كسان النص بغير ذي دلالة ثم تحدث الواقعة فتجعل النص دالا بل وتخلق فيه دلالة قصدا بعد أن كانت الدلالة بالمصادفة ؟ وكيف يمكن الاستدلال بالمراحل السابقة وهي منسوخة خاصة اذا جاز النسخ في الاخبار جوازه في الامر والنهي ، واذا جاز في العلم جوازه في الإرادة ؟ وهل من

الضرورى ان تعلمه المراحل السابقة وتخبر عن قدوم مرحلة لاحقة ام ان ذلك يتكشف من الموضوع ذاته من خلال علاقة داخلية ، علاقة الوسيلة بالغاية ، او العلة بالمعلول ، او المقدمة بالنتيجة ، او الافتراض بالقانون ؟ ولا يدخل هذا الاخبار ضمن المعجزات لانه ليس نخرنا لقوانين الطبيعة ولا نقضا لجرى المعاديات (٢٢٥) . ولن يقتنع الاخبار به الا اصحاب الدين الجديد الذين آمنوا بالمراحل السابقة وقدروا على تجديد الدين . اما الامم الاخرى التى لم تبلغها المراحل السابقة او التى بلغتها واصرت على المحافظة على دين الآباء فيظل الاخبار بالنسبة لهؤلاء بغير ذى دلالة . كما ان مجرد الخبر هو ايمان بالرواية دون العقل ، والرواية ظنية طبقا لنظرية العلم . ومن ثم يصبح وقوع النبوة معتمدا على اخبار الانبياء السابقين ظنيا خالصا .

٢ - احوال النبى قبل البعثة .

هل يمكن اعتبار احوال النبى قبل البعثة دليلا على وقوعها واثباتها لها ؟ ان معظم ما ينقل عن ذلك انها يأتى ايضا من الاخبار . وليست

(٢٢٥) معرفة ذلك بالاخبار ، وما يوجب العلم به وما لا يوجب ، المعنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ - ٨ ، وهذا هو المسلك الثالث عند الايجى ، اخبار الانبياء المتقدمين عليه من نبوته فى التوراة والانجيل . فان قيل ان زعمتم مجيء صفة مفصلا انه يجيء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبى باطل لان التوراة والانجيل خالية عن ذلك . وذكره مجملا لا يدل على النبوة على ظهور انسان كامل او لعله شخصه آخر لم يظهر بعد . ويمكن الرد على ذلك بأن المعجزة واخبار السابقين مجرد دليل مكمل ، الواقف ص ٣٥٧ ، اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم السماوية عن نبوته فهذه مجامع أدلة نبوته والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات ، المحصل ص ١٥١ ، ص ١٥٤ ، بشارات الانبياء قبله . لذلك اذعننت له جماعة من احبار اهل الكتاب مثل كعب الاخبار ووهب بن منبه وقبلهما عبد الله بن سلام وقبله بحيرا الراهب ثم النجاشي ، وقبله سيف بن ذى يزن . ولسماع شأنه من اهل الكتاب آمن به المسيحية من اليهود غير انهم شكوا فى بعثته الى بنى اسرائيل ، الاصول ص ١٨٢ - ١٨٣ .

السابقة التي تنتهى اليه بتحقيق النبوة بل اللاحقة عليه التي تقص من اخبار الماضى . وهى فى غالبيتها اخبار آحاد لا تفيد الا الظن . والمتواتر منها ايضا بمفرده لا يفيد الا الظن طبقا لنظرية العلم لاحتياج الدليل النقلى الى دليل عقلى ولو واحد . وكثير من هذه الاخبار قد وضعت بعد البعثة ، استقاطا من الحاضر على الماضى . فبعد ظهور البعثة يتم الحديث عن بواورها ، وبعد وقوع النبوة يتم اكتشاف ارهاصاتنا . وغالبا ما كانت فى كتب السيرة تبجيلا للرسول ، وتعظيما للنبي من اجل جعله فوق مستوى البشر ، متفردا بالوقائع ، مصطفى بالصفات . وعلم السيرة ليس علم اصول الدين . الاول نقلى خالص والثانى نقلى عقلى . تكفى فى الاول الحجج النقلية فى حين انها تظل فى الثانى ظنية ولا تتحول الى يقينية الا بحجة عقلية ولو واحدة طبقا لنظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى . ولو كانت معجزات قبل البعثة فانها لا تدل على البعث لان هذه المعجزات قد وضعت قبلها . وتكون المعجزة دليلا على صدق النبوة اذا كانت مقارنة لها لا قبلها ولا بعدها . واذا كان الرسول لا يكون كذلك قبل البعثة وهو مجرد انسان عادى لا نبيا ولا رسولا قبل البعثة فكيف تظهر عليه احوال غريبة ، كرامات او معجزات ؟ واذا كانت هذه الاحوال مجرد كرامات قبل البعثة ومعجزات بعد البعثة فهل ننتظر من الاولياء الذين تظهر عليهم الكرامات ان يتحولوا الى انبياء فيما بعد ؟ ليست المعجزات قبل البعثة مقدمات لتلك التي تقع بعدها فالمعجزة لا تحتاج تقديما بمعجزة اخرى او تصديقا لما سيأتى بعدها من معجزات والا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية وظهرت ضرورة معجزة اولى صادقة بذاتها لا تحتاج الى معجزة اخرى قبلها . وان حياة النبي قبل البعثة جزء من حياته الخاصة وليست العامة .

وقد تقسم احواله قبل البعثة الى امور فى ذات الرسول وإلى امور فى صفاته وإلى امور خارجة عنها . فالامور التى فى ذاته مثل النور الذى كان يتقلب فى آياته الى ان ولد وهى حتما صورة مجازية للخبر والحق والعدل ، والنور صورة الهيئة ولغة النبوة فى الديانات القديمة . والتقلب فى الآباء احدى صور التناسخ أو احد مظاهر حلول الابوة فى

النبوة في الديانات القديمة أو الفسوق الكلامية . وهو ضد التصور
الإسلامي الذي يجعل المسؤولية فردية بها في ذلك النبوة التي لا تورث
ولا تورث بنص الوحي (٢٢٦) . وكيف يقول النور في آباء النبي ولم يكونوا
مهيئين بعقد بها في ذلك الجد والعم ، الأقرباء المباشرين الذين راوا
الرسول قبل البعثة أو الذين بلغتهم البعثة وهم أحياء . أما إن كان في
ولادته مختوما مسرورا ، نزل واضعا إحدى يديه على عينيه والأخرى
على سواته فذلك تقابل الخير والشر ، النور والظلمة ، فاليد على العين
حماية لها من النور واليد على السواة تغطية لها . فالرسول خير وليس
به شر . وهو ما يضاد المؤلف في الولادة . فالجنين لا يتحرك إراديا ولا
يعرف مكان عينيه من سواته . وربما يكون مغمض العينين من دماء الرحم ،
والسواة ادراك اجتماعي ينشأ بالتربية . وقد يكون ذلك تغطية لموضع
الوطىء في مجتمع يسوده الشذوذ الجنسي ووطأ الولدان . أما إن يكون
خاتم النبوة بين كفتيه ، فهو تحويل المعنى إلى شيء . فالختم هو النهاية
وليس الخاتم كما هو واضح في « وخاتمه مسك » . وكيف يدخل الخاتم
رحم الأم ؟ وهل يكون في الإصبع أم بين الكفتين ؟ وكيف يقبض الجنين
عليه ولا يقسع ؟ وما حجم الخاتم وشكله ومعدنه ؟ وكيف لم يرغب جسد
الأم الجسم الغريب منه ؟ أما أن تطول قامته عند الطويل وتوسط عند
الوسيط فذلك يدل على أن رؤيته ذاتية خالصة وأنه يبدو على أحسن
وجه طبقا لتصور الرائي . وإن الذات هي التي تخلق الموضوع ، وإن
الإنسان يرى العالم على شكلته ، وكما يهوى ويرغب . فالسبح عند
الأسود أسود ، وعند الأبيض أبيض . والرسول عند الطويل طويل وعند
القصير قصير . أما الرجم بالنجوم عند قرب بعثته وكون ذلك سبب
إسلام قوم من الكهنة فهو إدخال لعنصر الطبيعة في النبوة . فالطبيعة
أيضا تشعر بالنبي وتنبأ به وتنتها له . ولذلك نموذج في الإنجيل بتنبؤ
ملوك المجوس بولادة المسيح بالنظر إلى النجوم . والنجم في التصور

(٢٢٦) « وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك
للنفس أمأيا ، قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين » (٢ : ١٢٤) .

القديم جسم لطيف منير له روح وعقل ونفس وحياة ، وبالتالي فهو صادق فيها يخبر به (٢٢٧) .

والنوع الثاني من أحواله قبل البعثة هي أمور في صفاته مثل الصديق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وبلوغه النهاية في العلوم والمعارف وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية . وهي صفات عامة لا تميز النبي عن غيره ، ولا الرسول عن باقي البشر . فقد كان الصحابة كذلك . وهناك شجاعة القادة ، وفصاحة الخطباء ، وبساحة الاتقياء ، وزهد الاولياء ، وامانة الامناء على بيت المال ، وصدق المخلصين ، وعفاف المؤمنين ، وعلوم الحكماء ، ومعارف الصوفية ، ودفاع الفقهاء المحتسبين عن المصالح الدينية والدنيوية . والا كان الكل انبياء ورسلا ولم يتميز عنهم خاتم النبوة بشيء ، ولكانت النبوة سمات انسانية خالصة ، وفيها انسانية رفيعة تستهوى الناس كما تستهويهم سير الابطال والقادة والعلماء (٢٢٨) .

اما النوع الثالث من أحواله قبل البعثة وهي الامور الخارجة عنه . فهي تجمع بين الصفات الجسدية العضوية ومظاهر الطبيعة وذلك مثل شق بطنه وغسل قلبه . والحقيقة ان ذلك لا يتعدى صورة معنوية للطهارة كما هو الحال في الامثال العامة . فالقلب ليس في البطن بل في الصدر . والشرور ليست في القلب عالقة به فيغسل منها ولكنها صفات في الاعمال يدركها العقل وتختارها الارادة . وان كان الرسول

(٢٢٧) لا نور في ذاته مثل النور الذي كان يتقلب في آياته الى ان ولد ، ولأنه محتوما مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه والاخرى على سواته ، خاتم النبوة بين كفتيه ، طول قامته عند الطويل ووسطاه عند الوسيط ، الرجم بالنجوم عند قرب بعثته وذلك كان سبب اسلام قوم من الكهنة ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢٢٨) ومن صفاته الصديق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وبلوغه النهاية في العلوم والمعارف وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ .

أخيرا محضا دون شر فقد انتفت حرية ارادته واختياره بين الخير والشر ،
وأمحى منه التكليف وضاع منه الاستحقاق . وهى صورة رمزية للعصمة
التي ستصبح اشكالا نظريا فيها بعد عندها يتحول صدق الرسالة الى
عصمة الرسول . اما اطلال الغمامة فوقه فهى صورة للحماية والحفظ
والرعاية . ولكن هل الحماية من مظاهر الطبيعة فقط أم الحماية من شرور
البشر وضغائن الاعداء ؟ وهل الامراض من حرارة الشمس وحدها ؟ وأين
الحماية من البرد وسائر الامراض ؟ وكيف توجد الغمامة فى الحر القاتظ
وعدم وجود البخار من البحار ؟ وكيف تظلل الغمامة وهى تسير بسرعة
الرياح انسلنا يسير بسرعة الابل ؟ أما تسليم الحجر والمدر عليه فهو
نوع من تعرف الطبيعة وحساسيتها للنبوة فى مقابل جحود البشر والتنكر
لها . وحديث الطبيعة مع النبى معروف فى تاريخ الاديان من قبل مثل
حديث سليمان مع الهمدود والنمل . وحديث الحجر اعجوبة فى مجتمع
صحراوى فيه الحجارة فى وحشة الصحراء ، وسلام المدر ايضا أمنية
فى مجتمع صحراوى يرنو فيه الانسان للبعد اذا ما عز القريب (٢٢٩) .

٣ — هل له معجزات بالمعنى القديم ؟

إذا كانت المعجزة بالمعنى القديم وفى المراحل السابقة على ختم النبوة
هى خرق قوانين الطبيعة والجزيان على غير المألوف فإن هذا المعنى لا يكون
سائريا فى آخر مرحلة من مراحل النبوة عندما يكتمل الوحي وتتحقق
غايته وهو استقلال العقل وحرية الإرادة ، والا كان ذلك ارتدادا للماضى
وعودا الى التبعية وحاجة الانسان الى وصايا خارجية . وذلك انكار
للتقدم والتحقق وقسرة الوحي على تربية الانسانية وكمالها ورفيها .
المعجزة يقين خارجى لا ينفع فى مرحلة اكتمال الوحي واستقلال العقل
والارادة . بل انها تكون مناقضة لها . فالاسلام دين العقل والحرية .

(٢٢٩) الامور الخارجة عنها مثل شق بطنه ، وغسل قلبه ، واطلال
الغمامة ، وتسليم الحجر والمدر ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

م ١١ — النبوة — المعاد

ولا تنفع معه خرق قوانين الطبيعة التي تنهدم بها قوانين العقل ، ويكون الفعل فيها لقدرة خارجية وليس لقدرة الانسان . فالمعجزة مستحيلة من حيث المبدأ في آخر مرحلة من مراحل النبوة . ولكن هل هي واقعة ؟ (٢٣٠) .

١ — استحالة نقل المعجزة بالآحاد او بالتواتر . اذا كانت المعجزة

واقعة بالفعل فليس هناك من سبيل الى معرفتها الا بالنقل . ولا يكون النقل الا باخبار الآحاد ، او باخبار المتواترة . واخبار الآحاد لا تورث الا الظن ولا يحدث بها اليقين ، وتظل محتالة الصدق والكذب . وكثير من روايات المعجزات اخبار آحاد ، واخبار غير متواترة . لذلك كانت كلها في الاحاديث وليست من القرآن لان القرآن خبر متواتر نقله الكفاة عن الكفاة وليس كالحديث الذي به الآحاد والمتواتر . والآحاد لا يورث علما . ومن ثم لا يكون الآحاد طريقا الى العلم بوقوع المعجزة .

اما المتواتر فليس مجوع آحاد بل له شروط أربعة في مقدمتها الاتفاق مع الحس والعقل بالاضافة الى العدد الكافي الذي يستحيل معه التواطؤ ، واستقلال الرواة عن بعضهم البعض ، وتجانس انتشار الرواية في الزمان . لا يمكن اذن اثبات المعجزة بالتواتر لانها تعارض شهادة الحس وبداهات العقل ومجسرى العادات ، وهي أحد شروط التواتر . والتواتر فيها ليس مثل التواتر على شجاعة على لان شجاعة على تطابق الحس ومجسرى العادات وليس فيها ما يناقض اوليات العقل او قوانين الطبيعة . وكثير من روايات المعجزات كانت في أصلها آحادا ثم أصبحت متواترة (٢٣١) .

(٢٣٠) ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعية ، الطوالع ٢٠٤ ، التحقيق ص ١٧ ، ما يظهر على يديه من الآيات الباهرات المعجزات القاهرة والحجج النيرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة . والله لا يظهر المعجزات ولا ينقض العادات الا للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه ، واجساد الاقرار بنبوته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهي . الفرق ص ٣٢٦ .

(٢٣١) هذه المعجزات لا تثبت تواترا لكن مجموعها يفيد العلم ،

وقد توفرت الدواعى نظرا لغرابيتها وشهرتها على نقلها بتواتر ولكن لم يحدث ، وظلت آحادا مما يدل على انها رؤية أفراد أى ادراك ذاتى لمعجب أو لجمهور أو خطأ حواس لمخدوع . ولا يمكن اثبات المعجزات بالاضطرار أو بالنظر والاستدلال القائم على التواتر . فالمعجزات لم تتواتر الا بعد أن كانت آحادا وربما كانت بدايات الآحاد وضما . فهى تفقد اذن شروط التواتر . لقد وضعت الاحاديث التى تروى المعجزات فى فترة متأخرة ثم نسبت الى مبلغ الوحى ثم اختلقت الشواهد الحسية والوقائع المعينة والتحديدات الزمانية والمكانية للايحاء بأن الراوى انها قد روى عن مشاهدة مباشرة ومعينة للوقائع ومعاصرة للازمان . وهذا معروف فى تاريخ الاديان . فقد حدث نفس الشيء فى رواية الانجيل الرابع عندما اعطى الراوى التحديدات الزمانية والمكانية ووصف الوقائع المادية ليوحى بالمعاصرة مع انسه موضوع فى عصر متأخر . وهنالك عدد آخر من الروايات لا تذكر المعجزات وتسكت عن تكذيبها . والسكوت ليس دليلا على التصديق وان لم يكن دليلا قاطعا على التكذيب . كما ان

الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، هذه الوقائع لم تبلغ مبلغ التواتر ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، آحاد هذه الامور غير معلومة ولا منقولة بطريق التواتر وانما هى مستندة الى الآحاد وهى مما لا سبيل الى التمسك بها فى القطعيات واثبات النبوات ، الغاية ص ٣٤٩ ، لم تثبت بطريق متواتر ، الغاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ هذه الاشياء لو وجدت لنقلت اليها نقلا متواترا لانها امور عجيبة والدواعى على نقلها متوفرة . فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا انها ليست صحيحة ولم نسلم بسلامتها عن الطعن . ولكن لا نزاع فى انها لم تنقل اليها نقلا متواترا بل انها نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لا تقيد العلم . لا نسلم بأن رواة الغرائب التى يمكن الاستدلال بها الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر فى كتاب دلائل النبوة مما يصحح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة ... لا نسلم أن رواة هذه الاشياء بلغوا حد التواتر ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، وان لم يتواتر كل واحد منها ، الطوالع ص ٢٠٤ وانظر ايضا نفس موضوع التواتر فى الاصول ص ١٧٩ — ١٨٠ ، ص ١٦١ — ١٦٢ ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، التمهيد ص ١١٦ — ١١٩ ، الفصل ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الملل ج ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ .

السكوت يمكن على اختلاف الاحاديث الراوية للمعجزات وفي عصر متأخر . ولو كانت موضوعة في عصر متقدم لا يمكن تكذيبها . واذا كان العصر المتأخر هو الذى وضع الاحاديث فان ذلك يدل على انها حاجة اجتماعية شاملة نعم الجميع ، الرغبة في تعظيم الاشخاص . فالمسكوت عليها ليس سكوتا في الحقيقة بل تعبيرا عن رضا جماعى ، لا عن تواطؤ بل عن حاجة . وقد كان في كل عصر من يكذب هذه الاحاديث ان لم يكن بالنقد الخارجى فبالنقد الداخلى اعتمادا على العقل . ففي عصر التنقل والفساد بالمأثور كان الغالب هو النقد الخارجى للرواية ولكن في عصر متأخر ظهر النقد الداخلى القائم على العقل ، وبدا الشك في المعجزات ليس فقط كرواية ولكن ايضا كموضوع ، ليس فقط في المسند ولكن ايضا في المتن . ليس فقط في الوضع التاريخى بل ايضا في خلق الواقعة . وربما في عصر آخر تصبح رواية المعجزات اكثر ضررا على الامة من اى شيء آخر اذا ما كان الجيل يدعو الى التاكيد على سلطان العقل ودور العلم والاعتقاد على الحرية والتخطيط وليس على اجراء المعجزات .

ولا يتعلق الامر بالسند وحده بل يتعلق ايضا بالمتن اى بصياغة الخبر . فالتواتر وان كان شرطا في السند الا ان النقل الحرفى هو شرط المتن ، بلا زيادة او نقصان ، او تقديم وتأخير ، او اظهار او اضمال . والنقل بالمعنى مثل خبر الآحاد لا يورث اليقين وبالتالي يكون الخلاف في صياغات الخبر وفي عدد المعجزات زيادة او نقصانا وفي وصفها اجمالا او تفصيلا مدعاة للشك فيها وبالتالي في رواياتها ، وعادة ما يكون الاتجاه في الرواية نحو الزيادة اكثر مما هو نحو النقصان . فكلما زاد التعظيم والاجلال زادت قدرة الخيال الشعبى على خلق الوقائع في السمر وتاريخ الإبطال . وكلما حضر المعنى وتوترت النفس به نسج الخيال وقائع دالة عليه ، فالمعنى هو الذى يخلق الواقعة اكثر مما تدل الواقعة على المعنى . ويحدث ذلك اذا ما كانت هناك واقعة واحدة نمطية تستخدم ككل في القياس الشعورى فتخلق طبقا له عدة وقائع اخرى على نفس المنوال . واذا ما تم ذلك في بيئة ثقافية وسياسية موالية مثل الامية والقهر السياسى يزداد عمل الخيال من

الدعاة والقصاصين والرواة الهاء للناس عن مشاكلهم اليومية واغراقها في الاعجاب بسيد المرسلين . فيسر الحاكم الجالس وراءهم والمستفيد من مدح المداحين مرة لسيد المرسلين وخاتم النبيين ومرة لأمير المؤمنين ورئيس المجاهدين .

ولا يعنى انكار هذه المعجزات القديمة الظنية انكار وقوع النبوة . فوقوع النبوة لا يثبت حتى بالمعجزات المتواترة بهذا المعنى القديم . ولا يعنى وجود قدرة مطلقة انها تثبت اطلاقها وسلطانها بالوقوف امام قدرات اخرى ، قدرة العقل وقدرة الطبيعة ، بل الاقرب ان تكون متفلسة مع العقل والطبيعة . وما دام العقل اساس الوحي ، وان بديهيات العقل ومسلّماته هي ذاتها حقائق الوحي وتصوراتها فلا يكون هناك اى دور للمعجزة . النبوة طريق لا يصال الوحي ، والوحي هو العقل ، ولا حاجة الى دليل لاثبات النبوة او لصدق النبى الا اتفاق رسالته مع العقل . ليس الشك في هذه المعجزات القديمة غياب التحدى منها بل لوقوعها ومعارضتها للعقل والطبيعة ولجوهر الوحي في آخر مراحلها . ان اثبات صدق المعجزة بصدق الرواية حتى ولو كانت متواترة هو اثبات صدق خارجى بصدق داخلى آخر ، وابتنعاد عن الصدق الداخلى للنبوة مع مزيد من التضحية بأوليات العقل وقوانين الطبيعة وشعور الجماعة ، ورجوع بالوحي الى الوزراء ، الى مراحلها الاولى وكأن الإنسانية لم ترتق ، وكأن وعيها لم يكتمل باستقلال العقل وحرية الإرادة . وما الفائدة من جعل النبى هرقلا ؟ لقد كان من الصحابة مثل عمر خاصة معجبا بجانبه الانسانى ، بشخصه وبعقله وبعبادته وبرعايته لمصالح الناس . وكان العقلاء معجبين برسالته وبشريعته دون ما حاجة الى اجراء المعجزات . وهل حديث الحيوانات وشهادة الابل بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله شرف للتوحيد ؟ وابن البراهين على وجود الله والدلائل على صدق النبوة امكانا ووقوعا ، هل تفهمها الابل ؟ ان هذا الجانب لاضعف اجزاء علم اصول الدين مع امور المعاد ولا يوازى الذات والصفات والانعمال . صحيح انها ضمن السبعيات دون العقليات ولكن يمكن نقل السبعيات خطوة نحو العقليات وجعلها كلها عقليات . وقد كانت في الطريق الى ذلك لولا توقفها في المرحلة الاولى للحضارة الاسلامية في القرون السبعة الاولى .

ب - تصنيف المعجزات . لو كانت المعجزات في كتب موحى بها لطبقت عليها عدة مناهج مثل تحليل الاشكال الادبية (٢٣٢) . ومع ذلك يمكن اجراء ذلك على متون الحديث بالرغم من ظنيتهما ويكون مقدمة نحو نقل السمعيات الى العقلية ، ونحو نقل العلوم النقلية مثل علوم السيرة والحديث الى العلوم العقلية . وسيقتصر التحليل على شيئين : الاول وضع المعجزات في اطار تاريخ الاديان . فقد صيغت بناء على انماط مثالية سابقة معروفة ومروية في الجزيرة العربية وشكلت خيال الرواة للدين الجديد وربما وضع كثير منها في نطاق دسائس اليهود والنصارى ارجاعا للاسلام الى المراحل السابقة وطبعا لخصائص الدين الجديد لانه على مستوى المعجزات لا يمكنه الصمود امام القدر الهائل منها في النبوات السابقة . والدليل على ذلك وضع علماء اصول الدين ما يسمى بالمعجزات الجديدة في اطار المعجزات القديمة وكيف اجتمع لخاتم الانبياء كل المعجزات القديمة بعد ان كانت متفرقة في الانبياء السابقين ، وكأنها مبارزة ومنافسة في اجراء المعجزات ، كما وكيفا (٢٣٣) .

(٢٣٢) انظر بحثنا « مدرسة الاشكال الادبية » ، مجلة الف ، القاهرة العدد الاول . وايضا في « دراسات فلسفية » ص ٤٨٧ — ٥٢٢ ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٨ .

(٢٣٣) في بيان معجزة كل نبي على التفصيل مثلا ١ - علم آدم الاسماء كلها من غير درس ولا قراءة ولا كتاب ٢ - انقاذ نوح من الطوفان وخطمه منه ٣ - سيطر الريح على قوم هود وما كان من شأنها في قوم عاد ٤ - دمر قوم صالح بالصيحة عندمسا عصوا امره بشأن الناقصة ٥ - نجاة ابراهيم من النار ٦ - اخراج موسى يده بيضاء للناظرين ، وقلب العصا حية ، وحل عقدة لسانه وسائر الآيات التسع . ٧ - تليين الحديد لداود ٨ - تسخير الريح والجن والشياطين لسليمان ٩ - احياء عيسى الموتى وابرائه الاكبر والابرص . والنتيجة انه اجتمعت لمحمد كل وجوه المعجزات التي تفرقت في الانبياء . وقد افرد البغدادي لذلك مصنفات خاصة هو « الموازنة بين الانبياء » ، الاصول ص ١٨٠ ، واصبح علما مستقلا او جزءا من علم بين علم اصول الدين وعلوم السيرة .

والثاني تصنيف المعجزات في مجموعات متناسقة من حيث مادتها طبقا للبيئة الجغرافية وهي بيئة الصحراء التي كانت الاطار المادى للخيال الجديد . فإذا كانت المعجزات المروية في علم أصول الدين وحده تتراوح ما بين الأربعين والخمسين فإنه يمكن تصنيفها في سبع مجموعات تتعلق بالفلك أو الطبيعة أو الجماد أو النبات أو الحيوان أو الإنسان أو المجتمع .

١ — بالنسبة للفلك تروى معجزتان . الأولى شق القمر أو انشقاق القمر أو انفلاق القمر . والاختلاف في الصياغات يدل على عملية التخييل والخلق الفنى (٢٣٤) . فلفظ « شق » فعل متعد يدل على قوة خارجية فاعلة أكثر مما يدل عليه لفظ « انشقاق » وهو فعل لازم يوحي وكان الفاعلية في داخل الشيء وهو تصور أقل عظمة من الأول . فالقوة الخارجية في الخيال أقدر من القوة الداخلية وأكثر تشخيصا وجذبا للانتباه من القوة الداخلية التي هي أقرب إلى التفسير العلمى . وإذا ما حدث الشق أو الانشقاق فإنه يحدث بطبيعة الحال الفلق أو الانفلاق ، فهما حركتان متضادتان . ولا يمكن أن يظل القمر منشقا إلى ما لا نهاية لان المعجزة خرق مؤقت لقوانين الطبيعة . وقد تعتمد الصيغة على نص قرآنى لواقعة مشابهة مع تغير وقتها يدل أن تكون في آخر الزمان كعلامة من علامات الساعة تحدث في وقت النبى . ويضاف إليها التعليل لهذا النقل من الآخر إلى الأول ، ومن المستقبل إلى الحاضر مثل أن يكون ذلك ردا

(٢٣٤) شق القمر ، الفصل ج ٢ ص ٨٥ ، الإرشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الأصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، الانصاف ص ٦٣ ، الفرق ص ٢٤٤ — ٣٤٥ ، ص ٣٢٦ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، شق القمر في السماء بالسبابة نصفين ، المسائل ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، الأصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، انشقاق القمر ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، انشقاق القمر بدعوته « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٥٤ : ١) ، ولو لم يقع ذلك لقال له أعداؤه متى كان هذا ؟ وهذه معجزة مساوية وكانت معجزاته من قبل أرضية ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، البحر ص ٥٩ ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، الغاية ص ٣٤٩ ، ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، الحصون ص ٥٥ — ٥٧ انفلاق القمر ، لمع الأدلة ص ١١٢ .

على الاعداء حين السؤال من وقت الحادثة . ويحدث نقل آخر من الارض الى السماء فمعجزات السماء اقوى من معجزات الارض . وفي حالة الشق كفعل متعدد يظهر الفاعل وهو سبابة الرسول يشق بها القمر في السماء ، اشارة الى الطاعة وصورة للسكين ، وتوجيها للامر . وهذا ليس بجديد فقد حدث من قبل لدى انبياء بنى اسرائيل في توقف الظل والشمس . اما وقوف الشمس مدة من الوقت وردها بعد المغيب فواضح انه نسج على اصل انشقاق القمر مرة بشق الكم ومرة بتغيير الكيف ، بتوقيف الحركة كما وقفت ليوشع بن نون عندما كان مع بنى اسرائيل يقاتل الجبارين (٢٣٥) . وقد يحاول بعض المعاصرين اثبات ذلك علميا فلا يثبت المعجزات ولا ينكرها . او ينكرها كحادثة خارقة للعادة ويثبتها كحادثة طبيعية . وفي هذه الحالة يصبح العلم هو أساس الاثبات او النفي وليس الرواية . كما يصبح مقياسا لصدق المعجزة ، وبالتالي لصدق النبوة ، ولا تصبح المعجزة مباشرة دليلا على صدق النبوة . ولما كان العلم نتاجا للغرب ، يصبح التراث الغربى مقياسا لتراثنا القديم ، وبالتالي يزداد وقوعنا في التغريب بدل تخلصنا منه . والحقيقة ان الشمس والقمر آيتان لله لا ينكسفان ولا ينخسفان لموت اخذ بنص الحديث . يخضعان لقانون طبيعى ، وسخران لنفع الانسان . واى اضطراب فيها يسبب اضطرابا مشابها في حياة الانسان (٢٣٦) . وفي مجتمع صحراوي لم يكن

(٢٣٥) وقوف الشمس مدة من الوقت وردها بعد المغيب كما وقفت ليوشع بن نون عندما كان مع بنى اسرائيل يقاتل الجبارين ، ويحسول حسين الجسر اثبات ذلك علميا عن طريق تحول العناصر من السائل الى الغاز أو العكس ، الحصون ص ٥٧ — ٥٩ ، وقد أنكر النظام رواية ابن مسعود في انشقاق القمر ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ٣١٩ .

(٢٣٦) ذكرت « الشمس » في القرآن ٣٣ مرة . فهي تخضع لقانون طبيعى لا يتبدل مثل شروقها من المشرق وغروبها من المغرب « قال ابراهيم فان الله ياتى بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب » (٢ : ٢٥٨) ، « وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى أجل مسمى » (١٣ : ٢) ، ٣١ :

للآلهة أو للسحرة فيه أى قدرة على خرق قوانين الطبيعة ، ولدى ثبائل تجهل قوانين العلم كان من الطبيعى أن يكون انشقاق القمر وتوقف الشمس فى الخيال الشعبى ولدى رواة المدح وكتاب التعظيم أحد وسائل التخييل وطرق الاقتناع .

٢ — أما ظواهر الطبيعة الأخرى فثأتى هذه المرة من الأرض وليس من السماء . ليس من الشمس والقمر والنجوم وهى قيم فى نهال الصحراء وليلها بل من طبيعة أرضها وحاجاتها مثل الماء للسقى أو للوضوء . فمن هذا النوع نبع الماء بين أصابعه وقد يضاف الى ذلك الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك وهو وضوء الجيش أو سقيه العدد الكبير من الماء ليسمر أسوة بمعجزة الطعام ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل .

٢٩ ، ٣٥ : ١٣ ، ٣١ : ٥) « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين » (١٤ : ٢٣) ، « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » (١٦ : ١٢ ، ٧ : ٥٤) ، « والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم » (٣٦ : ٣٨) ، « لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ولا الليل سابق النهار » (٣٦ : ٤٠) ، ولا يخلت نظم الشمس الا فى آخر الزمان كعلامة للساعة مثل « فاذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر » (٧٥ : ٩) ، « اذا الشمس كورت » (٨١ : ١) ، « ان الشمس دليل على وجود الله كىسا هو الحبال عند ابراهيم » (١٧٨ : ٦) ، « غلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر » (٧٨ : ٦) ، « وهو نور للناس » وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل « (١٠ : ٥) « وجعل القمر فيها نورا وجعل الشمس سراجا » (٧١ : ١٦) ، « وهى موافقت للناس للصلاة » اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر « (١٧ : ٧٨) ، « وموافق للعبادة والتسبيح » وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها « (٢٠ : ١٣٠) ، « ايا القمر فقد ورد ذكره فى القرآن ٢٧ مرة فى نفس المعانى ونفس الغايات . فهناك قانون طبيعى « والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها » (٩١ : ٢) ، « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٣٦ : ٣٩) . ولا يقسم الا بالثابت القائم « كلا والقمر » (٧٤ : ٣٣) ، « والقمر اذا انشق » (٨٤ : ٨) ، « ولا يخلت الا كعلامة من علامات الساعة » اقتربت الساعة وانشق القمر « (٤١ : ٢٧) ، « فاذا برق البصر ، وخسف القمر » (٧٥ : ٨) .

وقد يضلف شرب الدواب مع شرب البشر ، ما دام الكل عطشى ، وكائنات
حيية ، ورحمة عامة . ولو استمرت فترة الخلق كما تستمر عند الصوفية
لشربت الطير والهوام وكل ذى حياة ونفس . كما يظهر النموذج القديم
في تاريخ الاديان مذكورا في صياغة المعجزة مثل خروج الماء من الحجر
لموسى واعتبار المعجزة الجديدة اعجب من النمط القديم . وقد تذكر
شهادة الحاضرين لتوثيق المعجزة والتصديق بها امام الشهود . وقد
تتحول المعجزة من مجرد واقعة وقتية الى ظاهرة طبيعية دائمة فيصبح
الماء عينين في مكان محدد مثل تبوك وقائمين الى الآن اسوة ببئر زمزم الذى
يوجد حتى اليوم . فليس محمد اقسل من ابراهيم واسماعيل وهسو من
نسبهما على آية حال . وبدلا من أن يأتى الماء نبعها من الارض قد
يأتى نزولا من السماء فينزل المطر بدعواه حتى ولو في وقت الصحو
دون ما حاجة الى غمام . فذاك اعظم حتى لا يكون هناك رابط ضرورى
بين العلة والمعلول . ونبع الماء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد
معجزة في حد ذاته ، وفي مجتمع الماء حياته ، والجفاف موته (٢٣٧) .

(٢٣٧) ينبع الماء بين أصابعه ، اللمع ص ١١٢ ، لمع الأدلة ص
١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الأصول ص ١٦١ — ١٦٢ ص ١٨٢ —
١٨٣ ، الانصاف ص ٦٣ ، الفرق ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، الطوابع ص ٢٠٤ ،
الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، المواقف ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، رواية أنس ،
الحصون ص ٥٩ ، نبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه وذلك أعجب
من خروج الماء من الحجر لموسى ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، نبعان
الماء بين أصابعه بحضرة العسكر ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وسقيه
الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ —
٦٠ . ينبع الماء حتى رويت الجفود ودوابهم ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ،
نبعان منها عين تبوك فهي كذلك الى اليوم ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ،
استنزال المطر ، الانصاف ص ٦٣ ، دعاؤه للمطر يأتى للوقت وفي
الصحو فانجلي الوقت ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وتذكر السمنانية
أن يكون سقية الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وغير ذلك
ليس بذى دلالة على صدق الرسول في نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك
ولا يكون عندهم آية إلا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص
٥٩ — ٦٠ .

٣ — أما ظواهر الجهاد فهي في مقابل الماء في الصحراء فذلك مثل تسبيح الحمى بين يديه ، وتسليم الحجر عليه ، وكلام الجهاد (٢٣٨) . وقد يسبح الحمى بين يديه من فعله أو من يديه أى من فعل الرسول . وهو أكثر اقراء نظرا لوجود العلة الخارجية من مجرد التسبيح بعلة داخلية ، تسبيح الحمى من ذاته . وقد يكون التسبيح بين الاصابع أو في الكف ، صورتى الحركة أو الثبات ، بين الاصابع نظرا لوجود صوت الخشخشة وفي الكف بلا أصوات طبيعية وهو أعظم وأقدر وأبلغ . وقد يسمع الحاضرون التسبيح أى بحضور القسود والجمع الغفير حتى لا تكون المعجزة ذاتية فردية وحتى يعطى لها تصديق موضوعى جماعى . فلو كان هناك احتمال الخطأ فى واحد فلا يمكن أن يعم هذا الاحتمال الجميع . وقد يسلم الحجر عليه ويتعرف على النبى مقابلة بجهل الانسان وتكذيب غير المصدق به . فالجهاد أكثر تصديقا من الانسان . وقد يتكلم الجهاد من مجرد لمس النبى له وكان النبوة كما هو الحال فى المثل الشعبى « تخلى الجهاد ينطق » . فما بال الانسان لا ينطق تصديقا بها ؟ وفى جوف الصحراء حيث يعز الكلام ، ولا يجد الاعرابى من يكلمه فانه يشعر لا محالة بكلام الحمى والجهاد له حتى يأنس

(٢٣٨) تسبيح الحمى ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، لبع الأدلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الانصاف ص ٦٣ ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، الفرق ص ٣٢٦ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، تسبيح الحمى بين يديه أو من يديه ، الغاية ص ٣٤٥ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، البحر ص ٥٩ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، تسبيح الحمى فى كفه ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، البحر ص ٥٩ ، الغاية ص ٣٤٩ ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، تسبيح الحمى حتى يسمعه الحاضرون ، الغاية ص ٣٤٥ ، وفى ذكر القاضى عبد الجبار لتسبيح الحمى اشار الى صوت الخشخشة بطريق غير مباشر ، الشرح ص ٥٩٤ — ٥٩٧ ، تسليم الحجر ، الطوالع ص ٢٠٤ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، قال أنس : كنا عند رسول الله فأخذ كما من حمى فسبح فى يده حتى سمعنا التسبيح ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، وانكر النظم ذلك ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ٣١٩ .

في وحدته وكما هو الحال في الشعر العربي وفي كل شاعر في الخطاب المتبادل بين الشاعر وظواهر الطبيعة .

٤ — أما ظواهر النبات فتتميز فيما بينها بين الصوت مثل تسبيح العنب والرمان وبين الحركة أى الصورة مثل حنين الجذع ومجىء الشجرة في صورة هادئة أو انتفاعها في صورة عنيفة (٢٣٩) . فقد يسبح العنب والرمان بمجرد أن يحضره جبريل في طبق أمام الرسول نعرفا عليه . وفي حنين الجذع قد يزداد تفصيل اليأس حتى يظهر التناقض بين الحنين واليأس ، فالحنين يحتاج الى رطوبة وحياة وهو طبيعى في حين أن حنين

(٢٣٩) قال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه وهن رسول الله فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان ، المواقف ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ، حنين الجذع ، البحر ص ٥٩ ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، حنين الجذع اليأس اليه ، الغاية ص ٣٤٥ ، ص ٣٤٩ ، البحر ص ٥٩ ، حنين الجذع اليه حتى التزم ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، حنين الجذع يحضرتهم جميعا ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، المواقف ص ٣٥٧ ، حنين الجذع الذى سبعه كل من حضره من الصحابة ، الفصل ج ١ ص ٨٣ ، بعده ١٤٥٠ مجىء الشجرة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ مجىء الشجرة بأمره ورجوعها بأمره الى مغرسها ، الاصول ص ١٨٢ ، اقبال الشجرة اليه ورجوعها بأمره الى مغرسها ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، انقلاع الشجر ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهى على سقطة الوادى فأقبلت تخذ الأرض خذا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى نبتها ، حركة الجمادات منها قصة الشجرة وما روى ابن عباس أنه قال الاعرابى : أرايت لو دعوت هذا العنق فدعاه فجاءه ثم قال أرجع فرجع ، المواقف ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، وقد أنكر عباد بن سليمان مجىء الشجرة ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ وعند السهناوية حنين الجذع ومجىء الشجرة ليس شئ من ذلك دلالة على صدق الرسول في نبوته لأنه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية إلا ما نحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، ويقرب القاضي عبد الجبار من التفسير العلمى لهاتين الواقعتين فاجابة الشجرة له حين دعاها دعوتها الى مكانها يمكن فهمه اما بقانون الجاذبية أو بخداع البصر لو كان وهما ، وقد يفسر ذلك بعودة الجذع الى استقامته الطبيعية بعد أن كان مائلا او ميله الطبيعى بعد أن كان مستقيما . الشرح ص ٥٩٤ — ٥٩٧ .

اليأس ايقاع تناقض بين الحنان واليبس أى بين الحياة والموت . وقد يزداد الحنين بالجذع حتى يلتزم أى يطوى نفسه على الرسول ويكور نفسه حوله ملتزما بتعرفه على النبى !

وقد يكون الحنين بحضور الجميع أى بحضور الشهود حتى يزداد الامر تصديقا ويتجاوز نقد خداع الحواس لفرد واحد . وقد يحن الجذع فى واقعة خاصة فى النبوة ليس فقط النبوة العامة بل احدى لحظاتها فى الخطبة . فقد كان الجذع متبرا قبل بناء المنبر ولم يشأ ان يستغنى عن الرسول معاود الحنين اليه ومال عليه ولم يترك الرسول حتى طيب الرسول خاطره معاد واستقام الجذع ! وقد يضم الصوت الى الصورة فيتكلم الجذع ويثن وهو يحن ويسبح الحاضرون كلامه . اما بالنسبة لحركة النبات فقد تجيء الشجرة بأمره وترجع بأمره الى مغرسها على عكس الانسان العاصى الذى لا يثمر بأمر الرسول . فللرسول قدرة على تحريك مظاهر الطبيعة وتحريك النباتات . قد توصف الحركة فقط فى صيغة مختصرة مثل مجيء الشجرة ، وقد تفصل الحركة بالعلة الفاعلة وهو الامر كما يفصل مار الحركة ذهابا وايابا الى مغرسها ايابا ومن مقلعها ايابا . وقد توضع الواقعة كلها فى قصة وخوار ، طلب أعرابى دليلا على النبوة واستجابة النبى لذلك بإجراء الواقعة . وقد حاول المعاصرون تفسير ذلك علميا عن طريق قوانين الهواء ودفع الريح للجذع ومن خلال الثقوب فيتحرك وتحدث الصوت او بقانون الميل والعودة الى المكان الطبيعى . كما يفسر أجابة الشجرة له بقانون الجاذبية . وهذا يحيل المعجزة الى حوادث طبيعية لا تخرق قوانين الطبيعة بل تتفق معها ولكنها تجعل العلم هو الأساس وبالتالي لا تصبح المعجزات دليلا على صدق النبوة او وقوعها .

هـ — اما ظواهر الحيوان فهى أكثر بكثير من ظواهر الفلك او الطبيعة او الجسد او النبات نظرا لأهمية الحيوان فى البيئة الصحراوية طامعا وركوبا ودماغا . وتتفاوت ظواهر الحيوان بين الصوت أى الكلام والمكالمة والنطق والانطاق والشكوى والشهادة والخطاب والسلام والتكليم وبين

الصورة أى الحركة كالمجىء والذهاب أو حدوث تغير غير متوقع فى وظائف الحيوان . فمن معجزاته انطاق العجباء أو نطق العجباء أو نطق البهائم . فالنطق فعل طبيعى من الشئ فى حين أن الانطاق بعلة فاعلة خارجية وهى أقوى من الحالة الأولى . وألأمر كذلك فى مكالمة الأعجم أو كلام الحيوان الأعجم . الثانية فعل طبيعى فى حين أن الأولى لها علة فاعلية خارجية . وتخت هذا العنوان العلم يدخل كثير من الوقائع التفصيلية التى قد تقل أو تكثر . ومثال ذلك كلام الذئب أو مكالمة الذئب . فالأول للشئ والثانى للفاعل أو انطاق الله للذئب للاخبار عن النبوة أو شهادة الذئب له بالنبوة . وقد تأتى الصورة مع الصوت فتصبح الواقعة كلام الذئب ومجئته أو بالحركة فقط فتصبح مجئ الذئب . وقد تتضح الغاية من الكلام فلا يكون مجرد قول بل شهادة أى قول حق بطريقة علنية أمام الأتهاد . وقد تتغير الواقعة ودلائلها والهدف منها . فبدل أن يكون كلام الذئب للشهادة على النبوة تكون للاعتراف بأخذ شاة فى حين أن الخلق لا تعترف بنبوة محمد . وقد يأخذ الكلام صيغة انشائية بدلا من الصيغة الاخبارية تعبيرا عن الجانب الوجدانى فى الموقف فيصبح نموذج كلام الحيوان هنى شكاية الناقة ، شكوى البعير ، شكوى البعير له بالتخصيص . وقد يتحول الأمر من الشكاية الى شهادة بالبراءة فتشهد الناقة ببراءة صاحبها من السرقة أو الى الكشف عن الشفقة والرحمة بالحيوان من الظبية التى ربطها الأعرابى نبالت الرسول الاطلاق حتى ترضع وليدها وضمنت الرجوع فأطلقها ورجعت وهى تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله أكثر مما يشهد الحكماء ببراهينهم ويثبتون بأدلتهم ! وقد تكون صيغة الكلام ليس مع الذئب أو الناقة أو الظبية بل مع الغزالة التى تسلم وتتعرف عليه . أما تغير الوظائف العضوية للحيوان فمثل درور الضرع من الشاة اليانسة الجرباء التى لا لبن لها مرارا ومثل اكل الأرضة كل ما فى الصحيفة المكتوبة على الأشخاص ، بنى هاشم وبنى عبد المطلب حاشا أسماء الله أسوة بما كان متبعاً فى اليهودية المحافظة من تحريم مسح أو رمى أو وطئ أو اتلاف أى صحيفة عليها اسم الله بل يجب حينئذ لفها فى باطن الأرض

مُأَسِّمَاءَ اللَّهِ لَا تَمُحَى (٢٤٠) ! كما أن لذلك أنماطا سابقة في تاريخ اليهود عند أنبياء بنى إسرائيل في كلام سليمان للدهد وحديث المسيح في المهد صبيا . ولقد حاول المعاصرون إيجاد تفسير على ذلك استشهادا بالبيغاء ولكن البيغاء لا يفهم كما فهم الذئب والبعر والناقعة والغزالة والظبية .

٦ — أما ظواهر الطعام والصحة أى مما يتعلق بالبدن فيأتى في المقدمة كلام الذراع أو تكليم الذراع ، الصيغة الأولى تصب الفعل والثانية تصب الفعل مع الفاعل . وأحيانا تنفصل الصيغة ويأتى سبب الكلام فتصبح كلام الذراع المسمومة . ولما كان هذا الكلام شهادة على النفس

(٢٤٠) انطاق العجاء ، نطق البهائم ، الانصاف ص ٦٣ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، لمع الأدلة ص ١١٢ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، نطق العجاء ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، مكالمة الحيوان الأعجم ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، كلام الحيوانات العجم ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، كلام الذئب ، الفرق ص ٣٢٦ مكالمة الذئب ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، انطسق الله الذئب لما أخبر عن نيسوة النبی ، الإيسانة ص ٢٤ ، كلام الذئب ومجيئه الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، مجيء الذئب ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، شهود له الذئب بالنيسوة ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، خطاب الذئب لوهب بن أوس بقوله : أتعجب من أخذى شاة وهذا محمد رسول الله يدعو اليه الخلق فلا يجيبونه ، وهى كثيرة لا تعد ولا تحصى ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، شكايه الناقعة ، شكوى البعير ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، شكوى البعير له ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، شهدت الناقعة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة في كتب السير ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، سلام الغزالة عليه ، الغاية ص ٣٤٥ ، تكليم الغزالة ، الغاية ص ٣٤٩ ، درور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، درور الشاة التى لا لبن لها مرارا ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، اكلت الارضة كل ما فى الصحيفة المكتوبة على بنى هاشم وبنى عبد المطلب حاشيا أسماء الله فقط ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، ج ١ ص ٨٨ ، وقد أنكر النظام تشبيه الجن بالبط ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، وعند السمنانية شكوى البعير ومجيء الذئب ليس فى شيء من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية ما تحدى به الكفار ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، نطق الطفل الرضيع والحيوان الأعجم والحجر وشهادتها له بالرسالة والاستشهاد بالبيغاء ، الحصون ص ٦٠ — ٦١ .

فقد تصبح الصيغة شهادة الشاة المسمومة ، وقد تتحول الواقعة الى قصة بها حوار مباشر مع تعليل لسبب الحديث وهو خلق الله في الذراع كلاما وقول الذراع للرسول « لا تأكلنى انى مسمومة » . وقد تنقل بعد صيغ ظواهر الجماد مثل تسبيح الحصى فتصبح تسبيح الطعام من أجل تقابل بين الطعام المسموم والطعام الطيب . الاول ينبه على الشر والثانى يسبح بالخير . واذا ما عرفنا أن الدعوة كانت موجهة من يهودى فان هذه الواقعة بصيغتها المختلفة انما تدل على العناية بالنبى وحفظه من عداة اليهود له . اما الواقعة الثانية تكثير الطعام فلها صياغات عدة تختلف فيما بينها من البداية أو الوسط أو النهاية . فقد تكون البداية مجرد وصف لواقعة مادية وانها حادثة مثل جعل الطعام كثيرا . وقد يقرب الواقعة درجة من الخيال فتصبح تكثير الطعام القليل . وقد يزداد عليها العلة الفاعلة فتصبح تكثير الطعام القليل ببركته ودعائه . وقد تزداد الدلالة وتتحول من الواقعة المادية الى الواقعة الانسانية وتتحول البداية من الجمل والتكثير الى الاطعام والاشباع . فتصبح الصيغة اطعام الرسول المائتين والعشرات من صاع شعيرة مرة بعد مرة مع زيادة تحديد كمي للطعام ولعدد الناس ولمدة الزمان تقوية للدلالة وإثارة للانتباه . وكذلك اطعمته النفر الكثير من طعام يسير قرارا بحضرة المجوع حتى يزداد الشبهود ، وتتحول الواقعة من ادراك فردى عند يقع في خداع الحواس الى ادراك جماعى ورؤية موضوعية . وتصل الدلالة الى اقضاها عندما تصبح الصيغة اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل أو اشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير . وربما تزداد الصيغة وتتضخم على نحو انشائى بالتراصف لاحداث مزيد من الاثر على الناس فتصبح اشباع العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير . وللواقعة نمط قديم في تاريخ الاديان في تكثير المسيح للطعام ، واطعامه الخلق الكثير من طعام قليل وشرب الخلق الكثير من الماء القليل ببركته ودعائه مع تحديد كمي للطعام بسمكتين وللشراب بقريتين ، وفاض من الطعام والماء ما يكفى لخلق أكثر . ومما لا شك فيه أن حضور جمع غفير بحضرة القائد أو الزعيم يجعل احوالهم النفسية في غاية التواتر وعواطفهم في غاية الحدة بحيث يفقدون الاحساس بالجوع والشبع والعطش والزوى

من الناحية العضوية . ويكفى اقل القليل من الطعام والماء لسد جوعهم وعطشهم ما دامت النفس في هذه الحالة من التوتر والعواطف في هذه الدرجة من الحدة . وهي تجربة نفسية انسانية يشعر بها علمة الناس من لقاء الامهات للابناء بعد طول غياب ولقاء المحبين بعد طول هجران ولقاء الصوفية بالله بمسد مخاطر الطريق . أما الواقعة الثالثة فتتعلق بالامراض العضوية مثل ازالة الضر من الامراض . وقد تزايد على ذلك العلة الفاعلة المادية المباشرة مثل لمس اليد فتصبح شفاء الامراض العضال بمجرد لمسة او العلة المعنوية غير المباشرة مثل الدعاء فتصبح شفاء الامراض العضال على يده بمجرد لمسة لاصحابها او دعائه لهم . وقد يزداد التفصيل باسم الرحمة والمريض وحضور الشهود وبدة الشفاء فتصبح الواقعة ابراء عيني على من الرمد بحضرة الجماعات في ساعة . وقد يشتد الخيال بوقائع الصحة والمرض ويصبح استبدال الاعضاء والاطراف ابتداء من رد عين أحد أصحابه بعدما قُطعت فعادت أحسن مما كانت حتى احياء الميت بمجرد دعائه (٢٤١) . ولهذه الوقائع

(٢٤١) كلام الذراع ، الطوالع ص ٢٠٤ ، تكليم الذراع الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ كلام الذراع المسمومة ، الغاية ص ٣٤٥ ، المواظف ص ٢٥٦ ، شهادة الشاة المسمومة ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، الفرق ص ٣٢٦ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، خلق الله في الذراع كلاما لان الذراع قالت لرسول الله لا تأكلني اني مسمومة اني مسمومة ، الابلية ص ٢٤ ، تسبيح الطعام ، الفصل ج ١ ص ٦٤ ، والواقعة الثانية صياغاتها كالآتي : جعل قليل الطعام كثير ، الفرق ص ٣٢٦ ص ٢٤٤ — ٣٤٥ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، تكثير الطعام القليل ، الاقتصار ص ١٠٦ — ١٠٧ ، تكثير الطعام القليل ببركته ودعائه ، البحر ص ١٥٩ ، تكثير الطعام القليل حتى يكفى الجمع الكثير والجسم الغفير ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، اطعم الرسول المؤمنين والعشرات من صاع شعيرة مرة بعد مرة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، الحصون ص ٥٩ ، اطعمه الفقر الكثير من طعام يسير مرارا بحضرة المجهوع ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل ، المواظف ص ٣٥٧ ، المحصل

==

أنماط سابقة في تاريخ حياة المسيح من إبراء الأكهم والابصر وأحياء الموتى مع أن البيئة العربية لم تكن بيئة طب ودواء . مما يدل على تغلب النمط القديم أحيانا على البيئة كما تتغلب البيئة أحيانا فتفرض وقائعها كما هو الحال في ظواهر الحيوان . ويحاول بعض المعاصرين تفسير ذلك علميا عن طريق الإشارة إلى قوانين الطب وزرع الأعضاء في الأجسام خاصة إذا كانت من نفس الأجسام . فإذا كان ذلك صحيحا تظل المعجزة خداعا لأنها توهم الناس بانها خرق لقوانين الطبيعة مع أنها حادثة طبيعية تتم وفق قانون طبيعي نجهله ولكن يتقدم العلم يمكن فهمه . وبالتالي يبقى الناس في الجهل ، ويرسى إيمانهم على الخداع . فإذا ما تعلم الناس اهتزت قواعد الإيمان وتحولوا من الإيمان بالمعقائد والأنبياء إلى الإيمان بالعلم والعلماء . ويكون الفضل لاكتشاف الحقائق للعلم . ويصبح العلم ضد الإيمان تضاد الحقيقة للوهم . ويتحول الإيمان بالماضي إلى إيمان بالنسبي خاصة إذا ما تغير العلم وتغيرت اكتشافاته . ويصبح الدين مجرد متعلق على العلم مبررا لوجوده من خلاله . وما دام وقع الدين في التبرير فلا فرق بعد ذلك أن يقع في تبرير العلم أو تبرير السياسة . وما دام يستند وجوده من غيره فلا فرق بعد ذلك أن يستند وجوده من رجال العلم بعد أن يصبح رجال الدين هم رجال العلم أو من رجال السياسة . وقد يتآزر الفريقان وتتحد السلطة الدينية مع السلطة السياسية في مواجهة حقائق الإيمان التي هي حقائق المجتمع وأوضاعه الحالية .

==

ص ١٥١ — ١٥٢ ، الاقتصار ص ١٠٦ — ١٠٧ ، أشباع الخلق الكبير من الطعام اليسير ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، البحر ص ٥٩ ، أشباع العدد الكبير والحجم الغفير من الطعام اليسير ، الشرح ص ٥٩٦ — ٥٩٧ ، شفاء الضر من الأمراض ، الانصاف ص ٦٣ ، شفاء الأمراض العضال بمجرد لمسها ، الحصون ص ٥٩ — ٦٠ ، شفاء الأمراض العضال على يده بمجرد لمسها لأصحابها أو دعائه لهم ، إبراء عين علي من الرمد بحضرة الجماعة في ساعة وعين أحد أصحابه بعدما ثلعت لغات أحسن ما كانت ، أحياء الميت بمجرد دعائه ، الحصون ص ٥٩ — ٦٠ .

٧ — أما الظواهر الاجتماعية المتعلقة به فهي مثل الإنذار بالغيب والتنبؤ به ، وقدرته على أحداث عاهات بالآخرين المعادين له أو الكاذبين عليه والمتفرعين لرفض مطالبه ، وما يتعلق بنبوته وطريقة الاتصال بمصدر الوحي أو ببعض شيعائه مثل رمي الجمار . ولكن تتجلى هذه الظواهر خاصة في حروبه مع الأعداء وحملاته وهو في مرحلة الضعف أو انتصاره وهو في مرحلة القسوة سواء كان ذلك ساعة مولده أو بعد مولده وبمقتضيه . فاتباعه بالغيب وإنذاراته كثيرة . منها دعاء اليهود الى تمنى الموت وإخبارهم بعجزهم عن ذلك وأنهم لن يتمكنوا أبدا . وقد بتأني ذلك بمعرفة الطباع واستقراء لسلوكهم في التاريخ دون أن يكون في ذلك بالضرورة تنبؤ بالغيب . ومن ذلك إنذاره بمصارع أهل بدر بحضرة الجيش موضعاً موضعاً . وقدس ذلك نتيجة للمعرفة بقوانين الحرب وإدراكاً لموازن القوى . أما أخطاره بالنسور الواقع في سوط الطفيل فربما لانعكاس الضوء على السيف في وهج الشمس من كثرة النزال واستعمال ذلك نفسياً من أجل شحذ الهمم وتقوية الروح المعنوية .

أما دعاؤه على الذي قلد مشيئته بأن يكون كذلك فقد يكون ذلك أثراً نفسياً على المقلد من هول ما فعل وهو تقليد مشية الرسول وتحويل الأمر الجاد الى أمر هزل وإرتباكته . فتحول المشيء المصطنع الى مشي طبيعي . أما دعاؤه على بنت الحارث الذي ادعى أن بهما بياضاً فبرصت في الحال فقد يكون هذا البياض الأول بدايات البرص الذي لم يتعرف عليه الحارث . أما عدم تكاثر الجمار بالرغم من رميه أجيالاً وأجيالاً فقد يكون ذلك من فعل الريح أو أنه يؤخذ منه نفسه ليرمي من جديد أو لأنها من صغرها لا يمكن أن تكون جبلاً حتى جيل السرواة فتكوين الجبال يحتاج الى ملايين السنين ومعاصر لعمر الأرض . أما ظهور جبريل مرتين مرة في صورة دحية بحضرة الناس ومرة أخرى في صورة رجل لم يره أحد من قبل فطبيعي ألا يرى الإنسان وظيفة المخاطب أي الطرف الآخر إلا إذا كان هو الطرف الأول المحاور . أما الباقيون فلن يروا فيه إلا مجرد إنسان سواء كان معروفاً من قبل أو لم يكن كذلك . أما وقائع قصة هروبه من مكة واختفائه بفار حراء فهي تدل كلها على الحماية والرعاية والنصر المرتقب . فالرعي بالتراب من أجل أعيان المهبون

يحدث من جراء اثاره الغبار كما هو الحال في العواصف والضبباب التي يصعب معها الرؤية . وعدم رؤية الاعداء له في الغار ممكن اذا كان الموضوع خارج زاوية الرؤية اذا رأى الانسان أمامه وكان موضوع الرؤية تحت قدميه أو العكس . اما قصة فتح الباب في حجر صلد في جنب الفسار فهي طويلة الصياغة القصص منها الايحاء بالتعجيز . فالحجر صلد وليس رخوا ، والباب المفتوح في جنب الفسار وليس في واجهته مما يدل على الصعوبة في نوع الحجر وفي مكان الفتح . اما كون الباب موجودا من قبل فهذا ما يحتاج الى علماء الآثار وليس الى مجرد رواية الراوى . والدليل العقلى المروى بأنه لو كان موجودا يومئذ لما امكن الاختفاء فيه يكشف عن الرغبة في الانتفاع العقلى بتجاوزا البحث الاثرى . وان تحليل العلة بعلة الاقتناع والتحديد الكمى معروف من تاريخ الروايات انه لا يدل على شيء واقعى بقدر ما يدل على اكبر قدر من الايحاء بالصدق في الاختلاق . والتأكيد على الزمان بأنه مازال ظاهرا حتى اليوم يدل على القدرة على الصمود في وجه عوامل التعرية وهزات الارض . وشهادة الناس من كافة أرجاء الارض ضرورة حتى تتحول الرؤية الذاتية للفرد الى رؤية موضوعية للجماعة . وان عدم قدرة أهل الارض فتح الباب الثانى لهو ابراز للتحدى وهو أحد شروط المعجزة . ويعاد الاستشهاد بجموع الحاضرين من قریش الذين كان بإمكانهم رؤية الباب لو كان هناك . ويزداد الامر اعجابا عندما توجد آثار رأسه وكشفه وبديه باقية حتى اليوم في الحجر . مع أن الحجر لا ينطبع بآثار اليد أو الرأس أو الكتفين ، ولا يتأثر الا بعوامل التعرية على مدى مئات السنين . وان الاهتزازات الارضية لقادرة على احداث تغيرات في الصخور ما يتخيله الانسان على انه أبواب ومغارات تنفتح وتنغلق وما يراه الهساري انه تم لاختفائه عن أعين الاعداء . ولكى تكتمل الصورة ترسخ قوائم فرس سراقسة في الرمال . وقد يحدث ذلك من شدة الركض حتى الوصول الى منطقة كثبان رملية فتغوص فيها القدمان كما تغوص المركبات وتدور العجلات حول نفسها في المكان . هذا في مرحلة الترقب والخوف وقبل انتصار البعثة . اما بعد الاعلان عنهما وقوة الشوكة والتمكن من اسباب الغلبة فتظهر وقائع المساومة والنزال والوقوف في وجه الاعداء : وقد ترتبط في البداية ببعض الظواهر الأخرى مثل الطعام . فكما امكن تكثير الطعام فكذا

امكن قضباء غرماء جابر من تمر يمسير حشى بجانبه وتزويد عمر أربعائة راكب بتمر يسير . وبقي التمر بالجانب ، فى مكان معين خاف عن الاعين وليس فى الاسام . وعلى نمط رمى التراب فى وجه الاعداء فى حالة الدعوة السرية يمكن ايضا بعدد الدعوة العلنية رمية فى وجوه الكفار يوم الحرب فيصيب عين كل واحد فينهزموا . وليزداد ذلك تأكيدا تانى الحجة العقلية « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » . وقد يغالى بعض المعاصرين فى اعتبار ذلك نوعا من الغازات او الاشعاعات او الغبار النووى الذى لا يفرق بين الاعداء والاصدقاء ، احساسا بعجزهم عن مجارات العلم ، وتحويلهم العلم الى نوع من المعجزات الجديدة . قد تحدث معجزات اخرى فى الحروب ، بعضها معلوم وبعضها مجهول مثل دفاع اريد عنه . وقد تحمى المدن قبل البعثة واثناء ولائته اكراما له مثل رمى الله جيش ابرهة صاحب الفيل بالحجارة عام غزوه مكة وتلاوة ذلك فى القرآن حتى الآن بركة ودعوة . فلابيت رب يحميه . فكما ان شخص الرسول محاط بالرعاية فكذلك مكان مولده ، ومركز شعائره ، وقدسية مدينته . ولا ينفع ذلك من وجود طير جارح فى الصحراء بجموع غفيرة كما هو الحال فى موسم الهجرات تبحث عن طعامها فى صحراء قاحلة . فلما وجدت الجيش وبقايا طعامه وروائح حطت عليه كما يحط الجراد على الزرع فلا يبقى منه شئ (٢٤٢) . لذلك كانت المعجزات بهذا المعنى القديم طريقا مسدودا ولم تعد دليلا على وقوع النبوة او صدقها . واصبح الدليل نوعا

(٢٤٢) انباؤه بالغيب ، المواقف ص ٣٥٦ ، الانذار بالغيوب ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، الارشاد ص ٣٥٣ - ٣٥٤ ، دعاء اليهود الى تمنى الموت واخبارهم بعجزهم عن ذلك وانهم لا يثبتونه أصلا ، أنظره بمصارع اهل بدر بحضرة الجيش موضعاً موضعاً ، أخطاره بالنور الواقع فى نسوط الطفيل بن عمر الدوسى ، قوله للحكم اذ حكى مشيته كن كذلك فلم يزل يرتعش الى ان مات ، قوله اذ خطب بنت الحارث بن عوف ابن ابي حارثة المزنى فقال له ابوه ان بها بياضا فقال ولتكن كذلك فبرصت فى الوقت وهى ام شبيب بن الرضاء الشاعر المشهور ، وغير ذلك

==

جديدا من التحدى ، هو التحدى البشرى ، عقلا وارادة ، متفقا مع اكتمال
الوحى وتحقيق قصده .

سابعا : اعجاز القرآن .

اعجاز القرآن هو البديل الجديد فى آخر مرحلة من مراحل الوحى
عن المعجزات القديمة اثناء تطور الوحى وقبل اكتماله ، كانت المعجزة
بالمعنى القديم خرقا لقوانين الطبيعة وجريانا على غير المألوف وصمما لبداهات
العقل ونقضا لشهادات الحس ، لا تسلم من خداع أو وهم وان كانت
حقيقة فتدل على جهل بقوانين العلم . ومن الناحية العملية لم يؤمن
بها الا البسطاء ، وكذب بها الاولون . اما الاعجاز الجديد فهو ظاهرة

كثير ، رمى الجمار الذى ترميه ما لا يحصى الا الله كل عام لا يزيد
حجمه فى ذلك الموضع ، ظهور جبريل مرتين ، مرة فى صورة نحية ثم
انى نحية بحضرة الناس واخرى فى صورة رجل لم يعرفه احد ولا رؤى
بعدها . اما وقائع الدفاع فى مرحلة الضعف فمثل رميه بتراب عم عيونهم
وخروجه بحضرة مائة من قريش وهم لا يرونه ، دخوله الغار وهم عليه
لا يرونه ، فتح الباب فى حجر صلد فى جنب الغار لم يكن فيه قط ولو كان
هنالك يومئذ لما أمكنه الاختفاء فيه لانه ليس بين البابين الا اقل من ثمانية
أذرع ، وهو ظاهر الى اليوم كل عام وكل حين ، يزوره اهل الارض من
المسلمين . ولو رام فتح الباب الثانى فى ذلك الحجر اهل الارض ما فتحوا
على ازاحته سالما عن مكنته . ولو كان ذلك البساط هنالك يومئذ لراه
الطالبون بلا مؤونة لانهم لم يكونوا الى جموع قريش لعلهم يثبون كثيرة ،
آثار راسه القدسى فى ذلك الحجر ، وآثار كفتيه ومعصمه وظاهر يده باقى
الى اليوم ، رسوخ قوائم فرس سراقه اذ تبعه . اما ظواهر الحرب بعد
الاعلان فمثل قضاء غرماء جابر من ثمر يسر حشى بجنبه ، تزويد عمر
اربعائة راكب من ثمر يسر بقى بجنبه ، رمى وجوه الكفار يوم الحرب
بكف من تراب فأسلب عين كل واحد منهم شئ من ذلك التراب فتهزموا
« وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، الحصون ص ٦١ ، اما ظواهر
الانتصار ساعة مولده فمثل رمى الله جيش ابرهة صاحب الفيل اذ غزا
مكة عام مولده بالحجارة المنكرة بأيدي طير منكرة . ونزلت فى ذلك سورة
من القرآن تنلى الى اليوم بركة .

طبيعية ، كلام حسي منظم يعم يعرفه كل متكلم سواء كان أميا أم متعلما يتجه الى العقل والحس والوجدان للتأثير فيها اقناعا ورؤية وتصديقا .
واذا كانت المعجزة من فعل الله في الطبيعة من خلال الرسول وليس من فعل الرسول مباشرة متوجهة الى عامة الناس فالاعجاز كلام طبيعي حسي موجه الى الانسان مباشرة كفرد مستثرا قدراته على التحدى وبالتالي ينفصل الكلام عن مصدره الاول وعن واسطته الثانية . واذا كان شرط التحدى هو تكافؤ الفرص ، فكون المعجزة من الله لا يجعل فيها تحديا ولا تكافؤ فرص في حين أن الاعجاز به تحد وبه تكافؤ فرص ، فالكلام في تناول الجميع ، يقدر عليه الكل . وكيف يجارى الانسان الله في المعجزة ؟ لو كانت من الرسول لكان التحدى قائما . واذا كانت المعجزة القديمة منقطعة بانتهاء عصرها فان الاعجاز باق الى نهاية الزمان طالما ان هناك انسانا قابلا للتحدى وقادرا على الدخول فيه . واذا كان من ضرورات المعجزة القديمة صحة تواترها في الماضي فان الاعجاز الجديد يتقضى تحديا مباشرا في الحاضر والمستقبل . الاعجاز اذن تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشرى وتحريره من سيطرة المادة الطبيعية المستغلبة او من سيطرة السلطان البشرى القاهر . ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الاحيان فهي استبدال خرافة بخرافة كان الشعور يرجع باستمرار الى طبيعته الاولى بعد أن تغير وكأنه لم يتغير مطلقا . لذلك انتهى دور المعجزة بعد استقلال الوعى البشرى واكتمال الوحي . وتحولت المعجزة الطبيعية القديمة الى اعجاز الكلام الجديد وتحدى القدرة البشرية على الخلق الادبى والتشريعى . ومن ثم يكون الاعجاز جافزا مستمرا للشعور على الخلق ودافعا مستمرا للفكر على التحدى (٢٤٣) .

(٢٤٣) الكلام في سائر معجزات الرسول سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٤٠٧ ، ولا يفرق القدماء كثيرا بين المعجزات بالمعنى القديم وبين الاعجاز الجديد ويضعون كليهما في باب واحد . وضع القرآن مع باقى المعجزات القديمة ، الفرق ص ٢٢٦ ،

١ — التحدى والمعارضة .

يقوم الاعجاز الجديد على عنصرى التحدى والمعجز عن المعارضة .
فالتحدى هو مطالبة الانسان أن يأتى بمثل هذا القرآن أى استثارة
القدرة البشرية على الخلق والابداع وعلى هذا النحو يتحقق الاعجاز
الجديد احـد شروط المعجزة القديمة وهو التحدى دون الوقوع فى مثالبها
وهو خرق قوانين الطبيعة وهدم قوانين العقل ومحدوديتها فى القدرة
على الاتناع . ولما كان التحدى يقتضى تكافؤ الفرص فإن اعتبار القرآن من
عند الله يجعل الفرص غير متكافئة . فكيف يتحدى الانسان الله ويجاريه
فى صنعه ؟ ولو كان القرآن من عند الرسول لكان التحدى اقرب الى
تكافؤ الفرص بالرغم أيضا من تأييد الرسول بالاتصال فى حين ان الشاعر
المتحدى ليس مؤيدا الا بقدراته الابداعية الخاصة . وليس تنزيها لله ان
يقف الانسان متحديا له فى صنعه . وليس احترام الرسول ان يقف
الشاعر متحديا له فيما يبلغ به ويعلمه للناس من عند الله . وكيف
يكون التحدى ممكنا لو كانت نتائجه معروفة من قبل واعلان النتيجة

الانصاف ص ٦٣ ، البحر ص ٥٩ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، القرآن
معجز ، التحقيق ص ١٧٢ ، ويذكره الباقلانى كثيرا فى « التمهيد » كذكره
للتبوة ، التمهيد ص ١١٤ — ١١٥ ، القرآن المرسوم فى المصاحف لتحدى
العرب ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وقد قيل شعرا :

وان معجزاته لا تنحصر ولكن القرآن من ابهر
الوسيلة ص ٧

وبالنسبة لبقاء الاعجاز والتحدى الى آخر الزمان انظر الحصون ص ٤٨ ،
الفصل ج ٣ ص ١٤ ، فى ان الرسول تحدى بالقرآن وجعله دالة على
نبوته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ١٣٦ ، فى بيان الدلالة على ان القرآن
معجز ، ص ٢٤٦ ، الكلام فى ثبوت نبوة محمد وفى اعجاز القرآن وسائر
المعجزات الظاهرة عليه ، المغنى ، فى المعارف التى يحتاج اليها فى معرفة
نبوته فى بيان الطرق الى هذه المعارف ، بيان طريقة معرفة القرآن ،
ما يجب أن يعلم من حال القرآن فى الاختصاص ليصح الاستدلال به ،
المغنى ج ٦ ص ١٤٣ — ١٦٧ .

مسبقا بفشل الانسان والحكم عليه بذلك الى نهاية الزمان بحرف النفي للتأييد « لن » (٢٤٤) وكيف يكون التحدى ممكنا والتهديد بالعقاب قائم سواء في حالة النجاح أم في حالة الفشل ؟ وهل جزاء قبول المتحدى العقاب ؟ ألا يفت ذلك في ضد المتحدى اذا علم النتيجة مسبقا بأنه خسر وبأنه سينال العقاب نتيجة على تجربته على قبول التحدى والقيام به ؟ ومن الطبيعي أن يكون موضوع التحدى معلوما وليس مستورا خفيا لا يعلمه أحد والا ففيم التحدى وفيم الاعجاز ؟ لا يكون التحدى الا لشيء معروف والا لكان ايهاا او خداعا . بل ان التحدى منصوص عليه ، والعلم به من القرآن ذاته (٢٤٥) .

وان الشرط الاساسى للتحدى لهو القدرة على المعارضة . اما ان يقال ان الله اعجزهم عن المعارضة فذلك ضد مبدأ التحدى وتكافؤ الفرص . فكيف يطالب القاهر المتهور ان يكون حرا ؟ وكيف يطالب المصارع المكتوف اليدين ان يكون ندا ؟ وأما ان يقال بصرف الدواعى وان القوة على التحدى مرفوعة فذلك أيضا نقص في شرط التحدى . فالتحدى شروط عديدة منها توتر الهمم والدواعى وتجنيد كل الطاقات

(٢٤٤) « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين . فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » (٢ : ٢٢ — ٢٣) « قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (١٧ : ٨٨) « أم يقولون افتراه قل فاتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١٠ : ٣٨) ، « أم يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١١ : ١٣) ، التمهيد ص ١٢٨ — ١٢٩ ، المواقف ص ٣٤٩ الشرح ص ٥٩٣ — ٥٩٤ .

(٢٤٥) التمهيد ص ١٢٦ — ١٢٧ ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٥ ، وروى عن الأشعري أن المعجز الذى تحدى الناس بالمعجز بمثله هو الذى لم يزل مع الله ، ولم يفارقه قط ولا نزل اليه ولا سمعناه ، الفصل ج ٣ ص ١٣ — ١٤ .

الانسانية أفرادا وجماعات ، تأليفا وتجميعا ، استكمالا لشروط المعارضة حتى لا تكون معارضة محجة منذ البداية . شرط التحدى اذن توفر الدواعى وعدم وجود الصوارف . وباستحالة المعرفة يستحيل التحدى . وصرف الدواعى يعنى تدخل ارادة خارجية تقضى على أساس التحدى التكافؤ الاطراف سواء كان صرف الدواعى للخلق أو للنقل . واذا كانت المعرفة تعنى ارتفاع القوة ومنع المتحدى والحيلولة عن المعارضة فذلك اعلان للنتيجة مسبقا قبل بداية المباراة لعدم وجود تعادل بين الخصمين ولغش فى التحكيم . وبالتالي لا يستحق المتحدى وهو فى هذا الوضع أى تبكيت ولا يكون عليه تثريب . ان التحدى لا يتم آليا بمجرد المواجهة بل يلزمه التأمل والبحث وشروط الخلق والابداع . فلا يحدث الاعجاز بمجرد سماع الوعى ومقارنته بغيره بل يحتاج الى تدبر وروية .

ليس الاعجاز حادثة تقع فى الدو واللحظة ويعلم المتحدى التسليم بعدها . وبالتالي فلا يمكن القول بأن الله ينسى الحافظ حتى يحفظه من جديد فيتأمله ويتدبره والا كان تدخل خارجيا فى عمل المتحدى وبالتالي يفسىح الشرط الاول وهو تكافؤ الفرص (٢٤٦) . كما ان ذلك ضد العدل ،

(٢٤٦) التمهيد ص ١٢٢ ، ص ١٢٩ ، لو كان الاعجاز بالصرفة لكان ترك الاعضاء ببلاغته وعلو طبيقته أنسب ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، من أصحاب الاشعرى من اعتقد ان الاعجاز فى القرآن من جهة صرف الداعى وهو المنع من العناد ، الملل ج ١ ص ١٥٧ ، أن الله حال بينه وبين العباد ان يأتوا بمثله ورفع عنهم القوة فى ذلك جملة ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٤ ، بتعجيز الرسول ، كل من ذكرنا العرب والانس والجن على ان يأتوا بمثله وتبكيتهم فى محافلهم ، منع الله الخلق من القدرة على معارضته ، الفصل ج ٣ ص ١٢ — ١٥ ، وعند الاستاذ وايضا عند ائمة بالرغم من اختلاف الدوافع عند كل منها أن الله صرف الناس مع قدرتهم . وقال المرتضى بل سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به خبرا وتعجيزا . ولو خلاهم لكفوا قادرين على ان يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما ، الملل ج ١ ص ٨٥ ، العباد قاصرون على مثل القرآن فى الفصاحة والنظم غير أنهم كانوا عند التحدى مصروفين عن

ثقافتهم ، الطب عند موسى والسحر عند عيسى ، فقد أتى القرآن كاعجاز في النظم . فالعرب أهل شعر وفصاحة . وإذا كان الرسول أنصح العرب فمقد أتى بعمل في مثل فصاحته (٢٥٤) . والعمل الأدبي لا ينقسم الى أجزاء بل هو كل واحد . ليس العمل الأدبي كما بل هو كيف ولا يمكن أخذ جزء منه وتذوقه تذوقاً أدبياً دون كله . وقد عرف ذلك من العرب جملة وتفصيلاً (٢٥٥) . وقد يتجاوز النظم الى البلاغة أى القدرة على التعبير عن المعانى بأدق اللفاظ . فمقد اشتمل القرآن على معانى تعجز العلوم

(٢٥٤) القرآن معجز نظمه . فإن ثبوت القرآن وظهوره عليه وعجز العرب والمعجم عن المعارضة بمثله معلوم بالتواتر الموجب للعلم الضروري ، الفرق ص ٢٢٦ ، اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب العرب ، الإرشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، الجزالة والفصاحة أيضاً عند الأشعري . فالقرآن معجز من حيث البلاغة والنظم اختيار مجز القابلة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ ، الأصول ص ١٨٢ ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٥ ، وعلى هذا الرأي بعض المعتزلة ، المواقف ص ٣٤٩ ، ما اختص به من الجزالة والنظم والفصاحة الخريجة عن أساليب الكلام وتحدى به فصحاء العرب بأن يأتوا بسورة من مثله فمجزوا عن الايمان وهم أهل الفصاحة والبلاغة . ولم يأت لهم ذلك في ٢٣ سنة ، الانصاف ص ٦٢ — ٦٣ ، البحر ص ٥٩ — ٦٠ ، الدر ص ١٤٦ ، عند أهل السنة اعجاز القرآن في نظمه ، الفرق ص ٣٣٤ ، لمع الأدلة ص ١١١ ، النظامية ص ٥٤ — ٥٥ كل نبي أتى بمعجزة على مستوى علم قومه ، سحر موسى وطيب عيسى وفصاحة العرب ، الانصاف ص ٦١ — ٦٢ ، لان العرب أهل فصاحة ونظم مثل سحر قوم موسى وطيب عيسى ، الحصون ص ٤٨ — ٥٣ ، المعالم ص ٩٠ — ٩٣ ، وقد قال الرسول ، أنا أنصح العرب ، أنا أنصح من نطق بالضاد ، الشرح ص ٥٨٦ — ٥٨٨ ، النهاية ص ٤٤٧ — ٤٥٠ ، الفاية ص ٣٤٢ — ٣٤٤ .

(٢٥٥) مقدار المعجز منه عند الأشعرية مقدار أقل سورة منه فصاعداً وأن ما دون ذلك ليس معجزاً . وعند أهل الاسلام القرآن كله وكثيره وهو الحق ، الفصل ج ٣ ص ١٦ — ١٨ ، الشرح ص ٥٩٤ وبالتالي يبطل الاعتراض القائل بأنه إذا قدر الانسان أن يأتي بمثل كلنية أو آية فما المانع أن يأتي بمثل مجموعه ، الفاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

للمعارضة بالنظر حتى يذهب النظر أيهان الناس ويكذبون النبوة (٢٤٨) .

ويستحيل أن تكف المعارضة لدخول شبهة على الناس فالعرب أهل فصاحة وبلاغة ولا تدخل عليهم شبهة في فنيهم . واستطاعوا كشف المنتحل من الصحيح . وهم رواة شمر واقدر على الحكم في حالة وقوع الشبهة من عدمها (٢٤٩) . ولا يمكن أن تمنع المعارضة خوفا من السيف فالتحدى يتطلب تكافؤ الفرص وحرية الخلق والابداع . وقد ظهرت المذاهب والنظريات والافكار والآراء والمعارضة دون خوف . وعرفت الحضارة كلها بأنها حضارة العقل والفكر الحر ، ومطالبة البرهان ، وقرع الحجة بالحجة . وشجاعة المفكرين لا ترهبها السيوف ولا يهيبها الاضطهاد . والنماذج على ذلك كثيرة في التاريخ . وهل مصير المعارضة باستمرار مواجهتها بالسيف ؟ بل ان العكس هو الاصح . عندها عجزوا عن المعارضة بالقلم او المعارضة بالسيف دون خوف . فلم يكن امامهم الا المعارضة بالقلم وقبول التحدى لجأوا الى المعارضة بالسيف (٢٥٠) . وان اشتغال العرب بالمحاربة والقتال ما كان يمنهم من المعارضة وقبول التحدى . فهم أهل شعر وفصاحة كما أنهم أهل حرب وقتال . وان لم تشغلهم الحروب عن العلم والتفكير في الدين فالاولى الا تشغلهم عن التحدى والمعارضة لجوهر الاسلام وكتابه ووحيه الذى عليه دعائمه . وان النصر في التحدى

(٢٤٨) التمهيد ص ١٢٤ ويثبت الباقلانى قدرة الانسان على التحدى وأنه لا توجد معجزات على الحقيقة مما ادى الى عجب ابن حزم من ذلك . فالانسان غير عاجز حتى على الصعود الى السماء ولا على احياء الموتى ولا على خلق الاجسام ولا اختراعها ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ — ٨١ ، ص ٦٥ — ٦٦ .

(٢٤٩) التمهيد ص ١٢٥ .

(٢٥٠) ما اكرتم أن تكون العرب قد عارضته وأن يكون خوف سيوفكم منع من اظهار المعارضة ، التمهيد ص ١٢٢ — ١٢٥ ، الشرح ص ٥٩٢ — ٥٩٨ ، النهاية ص ٤٤٧ — ٤٥٠ ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

لا يبلغ من النصر بالسيف . وان هزيمة الوحي لامضى على الامة من هزيمة جيوشها (٢٥١) .

٢ — أوجه الاعجاز .

قد يدخل الاعجاز مع صفة الكلام في مبحث الصفات وهو بهذا المعنى لا يكون دليلا على صدق دعوى النبى لان الكلام موضوع مستقل بذاته وليس وسيلة لاثبات شيء آخر او تصديق شخص او تكذيبه (٢٥٢) . وبالرغم من الاختلاف في سبب الاعجاز فان هذا الاختلاف لا يمنع من وجود أوجه متعددة له بالرغم من الاختلاف حولها . فالاختلاف في سبب الاعجاز لا يقدح في واقعة الاعجاز (٢٥٣) .

١ — هل الاعجاز في النظم والبلاغة ؟ اذا لم يكن القرآن معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة او هدم مبادئ العقل فهو اعجاز ادبى بمعنى استحالة التقليد . القرآن اذن عمل ادبى اصيل ليس تقليدا ولا يمكن تقليد مثله . يتم تناول القرآن اذن هذه المرة كعمل شعورى وليس كموضوع ضرورى كما هو الحال في خلق القرآن او قدمه وربطه بإرادة خارجية مطلقة ولا هو موضوع مادى اى القرآن كجسم او كشيء مقروء او مسموع مكتوب او مطبوع ، ينتقل او لا ينتقل . فهل القرآن معجز بنظمه وفصاحته نظرا لان الانسان ناطق ، ولقد كرم الله آدم وعلمه الاسماء كلها ، واللغة شرف والفصاحة بيان ؟ قد يبدو لاول وهلة ان القرآن اعجاز بنظمه وبلاغته . فالعرب اهل جزالة وفصاحة ونظم وبلاغة . وقد خیر العرب بين السيف والمعارضة فاختاروا اشد القسمين وهو المعارضة . واذا كانت كل معجزة قد اتت طبقا لعلم كل قوم ومستوى

(٢٥١) الاقتصاد ص ١٥ — ١٦ .

(٢٥٢) انظر ، الباب الثانى ، الانسان الكامل ، الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات) ثانيا ، الصفات السبعة ، ٦ — الكلام .

(٢٥٣) المواقف ص ٣٥٠ .

وقد ثبت من قبل أن العدل أصل من أصول العقيدة بعد التوحيد ، وكلاهما أصلان عقليان قطعيان لا يخرقان بأحد الموضوعات السمعية مثل النبوة في أحد موضوعاتها . فإذا ما حدثت المعارضة فمن الطبيعي العلم بها ونقلها والا تضيع محاولات السابقين . فكما نقل القرآن والحديث تنقل المعارضة أيضا نقلا متواترا خاصة في مجتمع ظهرت عبقريته في وضع مناهج النقل وتطبيقها على الكتب المقدسة السابقة . وقد كثر أعداء المسلمين بحيث كان من مصلحتهم نقل المعارضة وتحدى القرآن بها . ولا يمكن كتمان ذلك مدة طويلة دون الاعلان عنه خاصة وقد كان التحدى عظيما وعلى الاشهاد . ولا مكان لصرف الدواعي في النقل فتقم المعارضة وتظل طي الكتمان أو تنسى ويذهب ذكرها وضبطها لصرف الدواعي وهمهم عن حفظها والتوفر على نقلها . فالاحساس بالتحدى يتضمن ضرورة ايصاله لان الفن تعبير وايصال . ولا يمكن صرف الدواعي بصرف وسائل الايصال والا كان التحدى غير متكافئ يتدخل ارادة خارجية تائرة على ايصال النبوة ثم تمنع ايصال التحدى . وقد تم النقل بالفعل لبضعة نماذج معروفة من المخالفين والموافقين على السواء (٢٤٧) . فان قيل : لقد كفت المعارضة حتى لا يذهب ايمان الناس ، وترك الناس المعارضة لاعراضهم عن النظر حتى لا يوجب التكذيب فيقال ان بعض الدوائر كانت احرص على تكذيب الناس واستخدام الحجة ضد المؤمنين ، بل تسد نشأ علم الجدل لهذا الغرض دفاعا عن التوحيد ضد منتقديه . كانت هناك مصلحة اذن لدى الاعداء

فعل ذلك ، الاصول ص ١٧٢ ، ص ١٨٤ ، في أن معارضة القرآن وإيراد بطله لم تقع ، المغنى ج ١٦ ص ٢٤٦ ، في بيان الدلالة على أنهم لم يعارضوا الرسول لتعذر المعارضة عليهم المغنى ج ١٦ ص ٢٤٦ .

(٢٤٧) التحقيق ص ١٧٢ ، التمهيد ص ١٢٣ ، الشرح ص ٥٩٨ ، بل كانت المعارضة عادة العرب في المناقشات والتقليد والتحدى والرد ، الشرح ص ٥٩٠ .

الإنسانية كلها أن تصل إلى حقيقتها (٢٥٦) .

وقد اعترض بعض القدماء على ذلك بحجج عقائدية ولغوية معا .
فإذا كان القرآن قديما فلا يمكن للحادث تقليده . وإن أمكن تقليده فلا بد
أن يكون القرآن حادثا . وإذا كان الكلام من فعل الله فكيف يتحدى الله
نفسه ؟ ليس الإعجاز إذن في ترتيب الحروف أو النظم فالكلام انساني
خالص وليس كلاما الهيا لان الكلام الالهى يبطل التحدى (٢٥٧) .

وإن تطبيق قواعد النظم والبلاغة التي اشتقها الانسان من اللغة
لتجعل كلام الله انسانيا خالصا تطبق عليه مقاييس لغة البشر
وكلامهم (٢٥٨) . أما حفظ القرآن لدى نقلته ورواته فليس معجزا فاعلمهم

(٢٥٦) البلاغة هي التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف رائق مبنى
على المقصود من غير مزيد جوامع الكلم . الدلالة على المعاني الكثيرة
بالبلاغة الوجيزة ، الارشاد ص ٥٤٩ — ٣٥٠ ، وعليه الجاحظ ، المواظف
ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، وقال القاضي النظم والبلاغة معا ، المواظف ص ٣٥٠ ،
وقيل شعرا :

واعجز البليغ حتى اعترفنا بالعجز اسفا على ما سلفنا
الوسيلة ص ٧ ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤

(٢٥٧) هذه حجة اهل الزيغ والباطل في رأى القدماء ! وهي ايضا
حجة اليهود والنصارى والمعتزلة انه لا يمكن تحدى كلام قديم ، التمهيد
ص ١٢٦ ، القرآن بمعنى المقروء المكتوب صفة قديمة والقديم لا يكون
معجزا ، ومعنى القراءة فعل القارئ والتلاوة فعل العبد . وكيف يخلق
الله في الحال ؟ في اللسان أو في الحروف ؟ التمهيد ص ٤٥١ — ٤٥٥ ،
القرآن صفة قديمة ، وهو مقروء ، والقديم لا يكون معجزا لانه ليس
حادثا والقرآن كسب ، الغاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

(٢٥٨) يلاحظ ذلك من الموضوعات التي يذكرها القاضي عبد الجبار
مثل : في الوجه الذي يصح عليه اختصار بعض الثاقبين بالكلام الفصيح
دون غيره ، في بيان الفصاحة التي فيها يفضل بعض الكلام على بعض ،
في الوجه الذي يقع التفاضل في فصاحة الكلام ، في بيان السبب الذي
له يصح الكلام في التفاضل وفي الفصاحة ، في أن العلوم التي معها يصح
الكلام الفصيح لا تكون الا ضرورية ، في بيان صحة الذي بالكلام الفصيح

هو القرآن وليس حفظه أو نقله الذى يخضع لمناهج الرواية . كما أن حافظه ونقله مسلم وبالتالي لن يدعى النبوة . وإن لم يكن مسلما وكان حافظا للقرآن فليس القرآن هو الدليل الوحيد . فهناك التواتر واجتماع الامة وتحقيق الوحى فى التاريخ (٢٥٩) . كما اعترض بعض القدماء على وجوه البلاغة . فإذا كانت البلاغة هى ما قل ودل فإن أبلغ خطبة من خطب العرب وأشعر قصيدة من قصائدهم توفى بهذا الغرض دون تفاوت كبير بينها وبين بلاغة القرآن ، والشواهد على ذلك كثيرة . وقد اختلف الصحابة فى بعض القرآن حتى لقد استبعد البعض منهم بعض سورة لأنها لا تنطبق عليها قواعد البلاغة العربية وأصولها . وقد سبب ذلك مشكلة عند الجمع ، ولم توضع الآية فى المصحف الا عن بينة أو بين . وإذا كان لكل صناعة مراتب فلا ريب أن محمدا كان أفصح أهل عصره ولا ريب . وهذا هو سبب اعجاز القرآن (٢٦٠) . وقد يقال أيضا ان بالقرآن شعرا بالرغم من نفى القرآن لذلك ، وأن فيه لحنا ، وأن فيه تكرارا بلا غائدة ، وأن فيه كذا من الخطب والقصائد الطويلة

وهى كلها مقاييس أنشائية خالصة المغنى ج ١٦ ص ١٩١ — ٢٢٦ ثم يطبقها القاضى عبد الجبار على مسائل اعجاز القرآن مثل : فى بيان الوجه الذى يصح كون القرآن معجزا ، فى اختصاص القرآن بمزية فى رتبة النصاحة خارجة عن العادة ، فى وجوه اعجاز القرآن وما يصح وما لا يصح ، المغنى ج ١٦ ص ٢٢٦ — ٣١٦ .

(٢٥٩) ما ينقل ويحفظ يكون معجزا ، لابد من اثبات ان القرآن معجز بطريق قطعى يقينى وليس من خلق الاولين أو تخرصات المتأخرين ، الغلية ص ٢٤٦ — ٣٥٦ .

(٢٦٠) هذه هى الحجج الأربعة التى ينقلها ابن حزم (أ) أبلغ خطبة وقصيدة تعادل أقصر سورة دون تفاوت كبير (ب) اختلاف الصحابة فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود أن الفائحة والمعوذتين ليستا من القرآن (ج) عند الجمع لم توضع الآية فى المصحف الا بينة أو بين (د) لكل صناعة مراتب فى كل زمن ، ومحمد كان أفصح أهل عصره ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، الحصون ص ٥٣ — ٥٥ ، النهاية ص ٤٥ — ٤٥١ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ — ١٥ .

بحيث لو تتبعها البلغاء لوجدوا فيه سقطا وتناقضا بل وزيادة ونقصانا .
 وإذا كانت في القرآن الفاظ فارسية فكيف يمكن القول بفصاحته
 وبلاغته (٢٦١)٤ . لذلك اعتبر البعض أن القرآن من جنس كلام العرب ،
 مجرد اعراض لا تدل على الله ولا على الرسول ، يقدر العرب على
 مثله وبالتالي ليس معجزا من حيث النظم والبلاغة . بل يقدر الناس
 على ما هو أحسن منه . فليس في النظم اعجاز لا في كلام الله ولا في
 كلام العباد . بل أن الزنج والترك الخزر قادرون على الاتيان بمثله
 وبفصح منه حتى ولو لم يعلموا قواعد النظم وأصول التأليف . ولا
 يمكن أن يكون الاعجاز في النظم نقد ضاعت النصوص الاصلية للتسوية
 والانجيل بل لم تحفظ على الاطلاق بلغتها الاصلية وما زال الناس يتعبدون
 بها الى اليوم (٢٦٢) . أن ما قيل في اعجاز النظم والبلاغة هي أمور متفاوتة

(٢٦١) وتلك هي الاعتراضات التي يذكر بعضها القاضي عبد الجبار
 ويرد عليها مثل (أ) « ما علمناه الشعر » وفي القرآن شعر (ب) أن فيه
 اللحن لدرجة أن قال عثمان ستين العرب بالسنتهم (ج) منه تكرار بلا فائدة
 (د) فيه كثير من الخطب والقوائد الطويلة بحيث لو تتبعها البلغاء لوجدوا
 فيه سقطا وتناقضا بل زيادة ونقصانا . وعند الامامية الروايف كان
 القرآن على عهد الرسول اضعاف ما هو عليه عندنا . وقد زينت سورة
 الاحزاب فيه ، الشرح ص ٦٠١ — ٦٠٢ ، ويرد على بعض منها في « المغنى »
 في عدة مسائل مثل : في بطلان طعنهم في القرآن من حيث الزيادة والنقصان
 والتحريف والتغيير ، في بطلان طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل ،
 في بطلان طعنهم في القرآن بأن فيه فارسية وذكر أمور غير معقولة في
 اللغة المغنى ج ١٦ ص ٣٨٧ — ٤٠٥ ، لذلك عند بعض المعتزلة الا النظام
 وهشام القوطي وعباد بن سليمان القرآن معجز من حيث التأليف والنظم ،
 ومحال وقوعه كاستحالة احياء الموتى ، وهو تحكم للرسول ، مقالات ج ١
 ص ٢٧١ ، الاصول ص ١٠٨ ، ص ١٨٣ ، التمهيد ص ١١١ — ١١٢ ،
 الحصون ص ٥٠ — ٥١ .

(٢٦٢) أنكر النظام أن يكون اعجاز القرآن في نظمه ، الفرق ص
 ١٣٢ ، فالعباد قادرون على مثله وما هو أحسن منه في النظم والتأليف ،
 الفرق ص ١٤٣ ، ص ٣٤٤ ، وعنده أن التأليف والنظم يقدر عليه العباد
 وليس بمعجزة أو دلالة على صدقه في دعواه ، والعباد قادرون على مثله

في النظم والاشعار . ولا يوجد بين القرآن وبينها الا اختلاف في الدرجة وليس في النسوع . فالنظم الغريب امر سهل بعد سماعه ويمكن تقليده (٢٦٢) . وكيف يكون الاعجاز لغیر العسر من الامم الداخلة في الاسلام او المعادية له والتي يقبل شعراؤها التحدي ؟ ليس الاعجاز اذن في النظم والبلاغة فقط بل يتجاوز ذلك الى المعنى . وقد يكون المعنى فكرا او نظاما ، عقيدة او شريعة . وقد يقع هذا لا يعرف العربية . وقد آمن كثير من غير الناطقين بالعربية بالوحى بعد اقتناعهم بخصائصه ونظمه وان لم تحدث لهم انطباعات جمالية بأسلوبه . وقد

وأحسن منه . فليس في النظم اعجاز كما انه ليس في نظم كلام النسايس اعجاز ، الفرق ص ١٦٥ ، ص ٣٤٤ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ان المعتزلة والترك والخزر قادرون على الاتيان بمثل القرآن وبأفصح منه وان عدوا العلم بتأليف نظمه فالعلم مقدور لهم ، الفرق ص ٢٢٩ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، وعند أبي موسى المردار راحب المعتزلة الناس قادرون على ان يأتوا بمثل القرآن وبما هو أفصح منه ، الفرق ص ١٦٥ ، الاصول ص ١٠٨ ، الملل ج ١ ص ٤٢ ، ص ١٠٤ ، التمهيد ص ١٢٦ ، كما يرفض ابن حزم الاعجاز البلاغي ، مسألة الاعجاز في التوراة والانجيل ليس بهما التحدي بالاعجاز النظمي والبلاغي بدليل الترجمة وضياح النصوص الاصلية ، التمهيد ص ١٢٧ ، وعند هشام الفوطي وعبد بن سليمان القرآن ليس تحكما للنبي بل مجرد اعراض والاعراض لا تدل على الله أو على الرسول ، القرآن من جنس كلام العرب بقدرهم على مثله قدرتهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك باعجاز القرآن ، النهاية ص ٤٦٠ — ٤٦١ .

(٢٦٣) هناك محاولات عدة لمسيطة مثل : الفيل ما الفيل ، وما ادراك ما الفيل ، له ذنب ذئيل ، وخرطوم طويل ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، يا ضفدع بنت ضفدعين ، نقي كما تنقين ، لا الماء تغيرين ، ولا الشارب تمنعين ، والزراعات زرعاً ، فالحاصدات حصداً ، والطلحات طحناً ، وقد قيل أيضا شعرا :

وقسرا معلنا ليصدع قلبي والهوى يصدع الفؤاد السقيما
ارابت السدى يكذب بالدين فذلك السدى يدع اليتيما

التمهيد ص ١٢٧ — ١٢٨ .

النظم الغريب امر سهل بعد سماعه بدليل محاسنات مسيطة ، المواقف ص ٣٥ ، الشرح ص ٥٦٤ .

يكون ذلك فيما بعد دافعا الى التعريب ، وتعلم العربية ، فالاسلام ليس فقط عقيدة نظرية أو شريعة عملية بل هو حركة تعريب كما أن كل علم باللغة العربية هي مقدمة للاقتناع بالاسلام ، لذلك كان كل المسلمين عربيا وكل العرب مسلمين . واللغة نفسها ، في حالة الاعجاز بالنظم والبلاغة ، تحيل الى المعنى ، اللفظ مجرد وسيلة لا يصل المعاني ، والوحي ليس فقط بيانا وصياغة بل هو مضمون ومعنى . فالقرآن قبل أن يكون نظما هو معنى والا لما كان دليلا . ولا يمكن الايمان به دون فهمه ولا يمكن فهمه دون أن يكون له معنى . والمعنى مستقل عن الله وعن الرسول وعن الامام وعن المفسر ، معنى مستقل في الذهن ، يدركه العقل ، ويشعر به الوجدان ، ويراه الحس متحققا في الاعيان . وإن وجود المحكم والمتشابه ، والظاهر والمأول ، والحقيقة والمجاز ليدل على ضرورة احكام المعنى بوضع قواعد مضبوطة لتحديد الصلة بين اللفظ والمعنى . وإن فهم المعنى لهو السبيل الى الكشف عن ما يسمى بالتناقضات فيه . بل لقد تحول ذلك في علم اصول الفقه الى علم بأكله هو علم التعارض والتراجع (٢٦٤) .

وفي الحقيقة أن القضية كلها موضوعة وضعا خاطئا في الاعجاز

(٢٦٤) ويثير القدماء مثل هذا الاعتراض في مجال اعتراضهم على الاعجاز في النظم والبلاغة مثل : اذا كان الاعجاز في فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فما هو حدود هذه المعاني بفردتها أم بمجموعها وهناك اختلاف حول وجه الاعجاز ؟ النهاية ص ٤٥٢ — ٤٦١ ، ويرد القاضي عبد الجبار مثبتا أهمية الدلالة ، في ذكر جملة مطاعنهم في القرآن ، في أن من حق الكلام أن يكون دليلا ، في أن الكلام اذا وقع منه تعالى فيجب أن يكون دلالة ، في بطلان قولهم أن القرآن إنما يجب الايمان به دون معرفة معناه ، في أن فوائد القرآن ومعانيه يصح أن تعرف ، في أن مراد الله بالقرآن لا يختص بمعرفة الرسول ولا السلف ، في بطلان القول بأن لتفزيل في القرآن تأويلا باطنا غير ظاهره على ما يمكن عند الباطنية ، في بطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه ، في أن المتشابه قد يعلم تأويله والمراد به وما يتصل بذلك ، المعنى ج ١٦ ص ٣٤٥ — ٣٧٨ ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، الشرح ص ٦٠١ — ٦٠٢ .

النظمى . فإذا كان الاعجاز الادبى لا يعنى حدوث معجزة على يد الرسول بمعنى حدوث شىء خارق للعادة ، وهو تبليغ رسول امى بهذا العمل الادبى الفريد فذاك تصور للاعجاز على انه معجزة . واذا كان الاعجاز هو استحالة التقليد والاتباع بمثله فهو تحد للقدرة الانسانية على التلخيص والخلق . فالمقصود بالاعجاز تحدى قدرة الآخرين وليس اظهار قدرة النبى او قدرة خارجية على يد النبى بمعنى المعجزة التقليدى وهو الخروج على المألوف وخرق قوانين الطبيعة وهدم مبادئ العقل . ليس الاعجاز بهذا المعنى خرقا لقوانين الابداع الفنى من قبل ارادة خارجية لاثبات صدق النبى ، فهذا هو معنى المعجزة القديمة بل تحدى البشر على الاتيان بمثل هذا العمل الادبى . والحقيقة ان الاعجاز حتى بهذا المعنى الجديد يظل قاصرا .

فإذا كان المعجز هو النظم اى ترتيب الكلام على نحو فنى لا يمكن معه لاي فنان آخر ان يأتى بمثله يكون الاعجاز هنا اعجازا ادبيا خالصا . وهذا يحدث فى كل عمل فنى . فالعمل الفنى الاصيل لا يمكن تقليده او الاتيان بمثله . بل ان المقلد نفسه لا يكون فنانا . وهذا بالاضافة الى استحالة فصل النظم عن المعنى والمعنى عن الشىء او القانون نظرا لارتباط الشكل بالضمون ارتباطا عضويا كما يقتضى بذلك تعريف البلاغة عند القدماء . فما يقال اذن عن احتمال ان يأتى الناس بمثله احتمال خاطيء فنيا اساسا . فلا يستطيع فنان ان يقلد عملا فنيا آخر حتى ولو كان فى امكانه ذلك ولديه العلم والمهارة الكافية . فلا يكون عمله فى هذه الحالة عملا فنيا اصيلا بل مجرد عمل مقلد . وتكون مهارته فى التقليد وليس فى الابداع ، فى الصنعة وليس الطبيعة . ولما كان التقليد أصيلا ليس أسلوبا فنيا وبالتالي لا تثبت استحالة التقليد اعجاز القرآن بقدر ما تثبت ان الفنان الذى يقلد ليس فنانا على الاطلاق . فالتقليد فى نهاية الامر ليس طريقا الى الخلق الفنى .

ب — هل الاعجاز فى الاخبار بالغيب ؟ يتجلى الاخبار بالغيب عند القدماء فى القصص القرآنى واخبارنا بأخبار الاولين . لم يعرفها العرب

ولم يعرفوا أمثالها (٢٦٥) . والحقيقة أن العسرب كانت لديهم أمثال هذه القصص في أقوال الكهان والقصص العربي وفي الاسرائيليات التي كانت معروفة في الاوساط العربية اليهودية . بل ان اسباب نزول القصص هو معارضته للقصص القائم ، قصصا بقصص حتى لا يكون المسلمون أقل قصصا من غيرهم . والماضي ليس غيبا . فحوادث الماضي قد وقعت بالفعل ويمكن معرفتها عن طريق علم الآثار ودراسة الوثائق والحفريات . فالقصص القرآنى بهذا المعنى وذكر أخبار الاولين ليس بمعجز اذ يمكن للوثائق والحفريات وعلوم التاريخ أن تقسوم بذلك . وحتى لو حدث ذلك ، لو أخبر القصص القرآنى بأخبار الاولين كما تفعل الوثائق في علوم التاريخ فليست المعجزة في أن هذا النبي الامى يقص هذا القصص ولم يكن مؤرخا ولا عالم آثار او حتى كاتبيا فذلك أيضا تصور للاعجاز الجديد على انه معجزة قديمة بالمعنى التقليدى أى خرق قوانين الطبيعة . كما ان حجة الامية لتوحى بأن محمدا هو مؤلفها وبالتالي تؤدي الى انكار الوحي . بل ان الاعجاز هو أخبار السامعين بحوادث مضت واندثرت وتضاربت فيها الآراء وضاعت الحقائق وسط الظنون والاهام . الاعجاز هو امكان التحقق من صدق هذا القصص بنتائج البحوث التاريخية الحالية ، والتحقق من صدق روايات القرآن عن عقائد الامم السابقة وأحكامه عليها بالنتائج الحالية لعلوم النقد التاريخي للكتب المقدسة . والحقيقة أن الغاية من القصص لا هذا ولا ذاك بل اعطاء الدرس الاخلاقى من التجارب

(٢٦٥) الشرح ص ٥٩٢ — ٥٩٨ ، اشتماله على قصص الاولين وما كان من أخبار الماضين مع القطع بان الرسول كان أميا لا يكتب ولا يقرأ ولم يفهم منه في جميع زمانه دراسة الكتب ولا تعلمها . « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب الميطلون » ، الانصاف ص ٦٢ — ٦٣ الرسالة ص ١٤٤ — ١٤٧ ، التمهيد ص ١٣٠ — ١٣١ ، لسع الأدلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، اقصيص الاولين ، الطوالع ص ٢٠٤ . لو أقر العاقل على ما فيه من الاخبار بقصص الماضين وأحوال الاولين على نحو ما وردت به الكتب السالفة والتواريخ الماضية ما عرف من حال النبي من الامية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات وما فيه من الاخبار عما تحقق بعد ما أخبر من الغائبات ... الفلسفية ص ٣٤٥ .

السابقة والاستفادة من الرصيد التاريخي للانسانية وخبراتها . فهو قصص تعليمي وليس اخباريا ، يحتوى على معان ولا يشير الى حوادث . هو اعادة عرض للمعاني عن طريق الوعى التاريخي وليس الوعى الفردى ، وعرضه كقانون للتاريخ وليس كمعنى مستقل . وهذا التحقق التاريخي للمعنى هو أحد براهين صدقه بالاضافة الى البرهان النظرى العقلى (٢٦٦) .

وقد يمثل الاخبار بالغيب لا فى قصص الاولين والاخبار عن الحوادث الماضية بل فى التنبؤ بحوادث المستقبل والاخبار بها ، وهو اقرب الى الغيب من اخبار السابقين لان المستقبل لم يقع بعد فى حين أن حوادث الماضى قد وقعت . فعدم العلم بها ليس غيبا الا بمعنى الجهل بالمعلوم . كما أن وقوع حوادث يعلمها البعض ولا يعلمها البعض الآخر لا تكون غيبا ، والاخبار بها لا يكون تنبؤا بالمستقبل (٢٦٧) . والحقيقة ان الاخبار

(٢٦٦) يتضح ذلك من عديد من الآيات مثل « وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١١ : ١٢٠) ، « ناقصنا القصص لعلهم يفكرون » (٧ : ١٧٦) ، « لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الابواب » (١٢ : ١١١) ، « ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين » (٦ : ٥٧) ، « ان هذا لهو القصص الحق » (٣ : ٦٢) .

(٢٦٧) يذكر القدماء آيات قرآنية كثيرة للاستدلال على ذلك مثل « ألم ، غلبت السروم وهم مسن بعد غلبهم سيغلبون » . « انا لرادوك الى معاد » ، « استدعون الى قوم اولى بأس شديدا » ، « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم » .. « لتدخلن المسجد الحرام .. » ، « كتب الله لاغلبن انا ورسلى ... » « سيهزم الجمع ويولون الدبر » ، « ليظهره الله على الدين كله ولو كره المشركون » ، « قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم .. » ، « ان كانت لكم الدار الآخرة ... فتمنوا الموت » ، ومن الحديث « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » ، « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » ، وقوله لعمر « تقتلك الفئة الباغية » وقد قتل يوم صفين ، واخبره عن موت النجاشى وما يحدث من الفتن والمعاملات كتابنة بغداد ونار بحيرا . ابا قوله لعباس حين عجز عن نفسه الفداء « ابن المال الذى وضعته بمكة عند أم الفضل وليس معك أحد وقتلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا » فهو ليس تنبؤا بالغيب لان المال

بحوادث المستقبل ليس اخبارا بالغيب بمعنى معرفة المجهول الذي لا يقع بل هو قدرة على معرفة مسار الحوادث في المستقبل بنسأ على تجارب الماضي والمعرفة بتاريخ الامم والشعوب . فالتنبؤ قائم على معرفة بقوانين التاريخ وليس اكتشاف علم غيبى لا وجود له . هو تحقيق قوانين التاريخ في المستقبل كما تحققت في الماضي . وحتى لو كان محمدا اميا فان معرفة قوانين التاريخ لا تحتاج الى قراءة او كتابة او معرفة بالآثار والوثائق بقدر ما هي معرفة فطرية بحركة الشعوب . فالوعى التاريخي اساس الوعى السياسى . ويتمتع القائد السياسى والزعيم المحنك بكليهما حتى ولو كان اميا . وتاريخ القادة والزعماء شاهد على ذلك . لا تعنى النبوة اذن الاخبار عن المستقبل بمعنى الاخبار بالغيوب لان الاخبار بالمستقبل ممكن باستقراء حوادث التاريخ ورصد تجارب الامم وتحليل الاوضاع الحاضرة ومعرفة مصير الامة طبقا لقوانين التاريخ . وهذا علم انساني ، علم التاريخ ، او فلسفة التاريخ او علوم المستقبل وليس

في حوزة عباس لم يكن غيبا بل كان مجهولا للبعض ومعلوما للبعض الآخر . ويتفق في ذلك الاشاعرة مع بعض المعتزلة مثل النظام . فيحتوى القرآن عند الاشاعرة على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق ، للتحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، الموافق ص ٣٥٠ ، عام غيوب المستقبل ظاهر جلى ، الانصاف ص ٦٣ ، وهو امي لم يعرف الكتب ولم يجالس اصحاب التواريخ ، الاصول ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ — ١٥ ، التمهيد ص ١٢٦ — ١٣٠ ، ومنها الاخبار عن غيوب كانت في المستقبل كما وقع في الخبر عنها على التفصيل لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين ، الاصول ص ١٨٤ ، الفصل ج ٢ ص ٨٥ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ ، وقد قيل في ذلك شعرا :

اذ هو جامع لكل الكتب ومخبر بسائر الغيب
الوسيلة ص ٧

وعند النظام اعجاز القرآن في الاخبار عن الامور الماضية والآتية ، الاصول ص ١٨٤ ، الفرق ص ١٤٣ ، الانقصار ص ٢٧ — ٢٨ ، الفرق ص ١٤٣ ، الملل ج ١ ص ١٥٧ .

علما غيبيا . فلا شيء يحدث في العسالم في الماضي او الحاضر او المستقبل الا ويمكن للانسان معرفته . وجعل الاعجاز الجديد اخبارا عن الغيب وتنبؤا بالمستقبل هو رجوع بوظيفة النبوة الى الوراء وهى ليست وظيفة الوحي في مرحلته الاخيرة . ليس الاخبار عن الغيوب دليلا على النبوة او احد اوجسه الاعجاز القرآنى فليست وظيفة النبوة الاخبار بالغيب والتنبؤ بالمستقبل كما كان الحال في مراحل الوحي السابقة ولكن يمكن معرفة المستقبل باستقراء حوادث التاريخ وقوانين التطور البشرى التى تثبت وجود قوانين لبقاء المجتمعات او لفنائها ابتداء من قوانين السلوك البشرى الفردى او الجماعى . يمكن اذن باستقراء السلوك الحاضر لجماعة معينة في الماضي والحاضر معرفة مصيرها في المستقبل . وليس هذا غيبا بل معرفة للمستقبل بناء على شواهد في الماضي وقرائن في الحاضر . ان تحقيق النبوة ليست تنبؤا بالغيب بل قراءة للحاضر في الماضي عن طريق استقراء حوادث الماضي ومعرفة قوانين التطور وقراءة للماضى في الحاضر عن طريق اسقاط الحاضر على الماضي وتحويله الى ماضى نمطى موجه وقرائن الحاضر . فهناك قوانين للصراع الاجتماعى والتاريخى فيما يتعلق بالهزيمة والنصر . فعندما يتعادل الحق والباطل اى عندما يتصارع باطلان ، تكون الغلبة يوما لهذا ويوما لذاك فالامر يعود الى القسوة المحضة التى لا يساندها حق . وعندما يكون الصراع بين الحق والباطل فالغلبة بالضرورة للحق على الباطل . ان لم يكن في الحاضر ففى المستقبل لو كانت معظم النبؤات تعبيرا عن الامل في النصر ، تخبر بها الجيوش شحذا لمزيمتها وتقوية لمعنوياتها . ثم تتحقق الرؤية ويظن انها تحقّق للنبؤة (٢٦٨) . ومن قوانين التاريخ الاتفاق على مبادئ عامة تحكم سلوك الشعوب منها حرية الاعتقاد والسلوك طبقا لمبادئ عامة انسانية تعترف بهسا كل الشعوب . وبالرغم من توجيه القدماء بعض الاعتراضات

(٢٦٨) وذلك مثل نبؤة فتح القسطنطينية « لفتحن القسطنطينية ولنعم الامر امرها ولنعم الجيش ذلك الجيش » الحصون ، وهسو يدل على علم بحصال الامبراطورية وترديها وظهور الاسلام كقوة جديدة في التاريخ .

على هذا الوجه من الاعجاز فالنبيؤ بالغيب قد يكون كرامة وليس معجزة . كما انه يقع من المنجمين والكهنة وليس فقط من الانبياء . وهو اقصر للمعجزة على الغيب وكان ما ليس بغيب لا يكون معجزا (٢٦٩) .
الا ان الحركة الاصلاحية الحديثة تجمع بين اعجاز القدماء وقوانين التاريخ في اسلوب أدبي خطابي في وصفها انتشار الاسلام بسرعة لم يشهد مثيلا في التاريخ وكان هذا الانتشار نفسه معجزة قديمة او اعجاز جديد دون صياغة عقلية لقوانين التطور ومسار التاريخ .
والحقيقة ان التنبؤ بالمستقبل كأحد وظائف النبي لها انماطها السابقة لدى بنى اسرائيل وكما هو واضح ايضا في نبؤات المسيح . ولماذا يكون محمد وهو آخر الانبياء وخاتم النبوة اقل قدرة من الانبياء السابقين ؟
اما امور المعاد فليست غيبية لانها تخضع لقانون الاستحقاق ، وتحقيقا لاصل العدل . كما ان امور الحلال والحرام ليست امورا غيبية بل هي ادخل في علوم التشريع .

ج - الاعجاز التشريعي . ويتدرج الاعجاز التشريعي من قانون الاستحقاق وتطبيق اصل العدل وهي الاسس العقلية التي تقسم عليها امور المعاد وفي مقدمتها الوعد والوعيد حتى وضع الشريعة واساس الدولة . فامور المعاد ليست امورا غيبية بل يمكن معرفة اسسها العقلية مثل قانون الاستحقاق بالعقل . اما امور الحلال والحرام فتدل على قواعد السلوك البشرى ، وما يجب وما لا يجب ، الاوامر والنواهي في كل ملة ودين . وقد لاحظ القدماء ذلك على مستوى المعنى اى الحكمة الاخلاقية والفضائل العملية . اما علماء اصول الفقه فهم الذين دققوا في الحكمة التشريعية . فبالنبوة تثبت معان كبرى قائمة على كمال العقل والتحقق في التاريخ . ولا تتحقق هذه المعانى فقط في شخص الرسول

(٢٦٩) بوجه القدماء اعتراضات ثلاثة (ا) قد تكون كرامة (ب) تقع ايضا من المنجمين والكهنة (ج) هل يظل ما ليس بغيبوب معجزا ؟ المواقف ص ٣٥ ، المحصل ص ١٥١ - ١٥٢ ، الحصون ص ١٦١ - ١٦٥ ، الرسالة ص ١٤٧ - ١٥١ .

ولكنها معاني مستقلة يدركها كل عقل ويتحقق من صدقها كل انسان بلا حاجة الى معجزات بمعنى خوارق العادات . ولا يحتاج الانسان لتصديقها الا الى استقلال العقل وحرية الارادة (٢٧٠) . ولكن المعاني الخلقية والحقائق الانسانية العلمية قد تحولت الى نظم وشرائع وتحققت عمليا في حياة الافراد والجماعات ، وأسست دولا ، وأصبحت حركات في التاريخ . ولو كانت مجرد حقائق علمية واكتشافات رياضية لكانت في العلوم الهندسية والرياضية والحسابية وفي العلوم الطبيعية أمثلة لها (٢٧١) . فالاعجاز التشريعي يخص آخر مراحل الوحي عند اكتماله ولا يخص المراحل السابقة . كانت مهمة المراحل السابقة المساهمة في تطوير الوعي الانساني بالتركيز على جوانب دون جوانب أخرى . مسرة على القانون في شريعة موسى ، ومسرة على الحب في شريعة عيسى . ولكن عند اكتمال الوحي امكن اعلان استقلال الشعور الانساني وأنه لا وجه

(٢٧٠) وهذا هو طريق الحكاء . وهو بلوغ الرسول هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بصفة بلا تعلم أو ممارسة ، الطوالع ص ٢٠٤ ، وهذا هو المسلك الثاني عند الايجي . فقد استدل الجاحظ والغزالي بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة بعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقضاه حيث يحجم الابطال . ولولا ثقة بعصبة الله آياه من الناس لامتنع ذلك عادة ، وأنه لم يظنون حاله وقد تلونت به الاحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته ولكن مجموعها مما لا يحصل الا للأنبياء فلا يرد ما يحكي عن افضال الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة ، الموافق ص ٣٥٦ ، المحصل ص ١٥١ ، وهو المسلك الرابع عند الرازي . فقد ادعى الرسول بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أني بعثت بالكتاب والحكمة لانهم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وانور العالم بالايمن والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ولا معنى للنبوة الا ذلك ، وهذا قريب من مسلك الحكاء ، والمسلكان قريبان . الموافق ص ٣٥٧ ، المحصل ص ١٥٣ ، المعالم ص ٩٣ — ٩٧ وقد لاحظت ذلك بعض الحركات الاصلاحية عندها رأت في القرآن حكما ومواعظ وادب ، الرسالة ص ١١٤ — ١٤٧ .

(٢٧١) لو كان معجزا لانه خارق لكانت العلوم الرياضية والهندسية والحسابية معجزة لانها خارقة ، الغاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

للتركز على جانب واحد وانما الحاجة الى نظام تشريعى متكامل وحقيقة كلية شاملة لكل العصور والامكنة في مبادئها الاولى . وان التحدى التشريعى قائم الى يوم الدين ، ليس في الماضى فقط كما هو الحال في المعجزات القدسية ، ولا في الحاضر فقط كما هو الحال في الاعجاز البلاغى والتحدى في الخلق . فالتحدى بالنظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقانونى اى التحدى بالمذاهب الفكرية هو القائم والباقى . واذا كنا نعيش في عصر الايولوجيات فالتحدى الايديولوجى هو الوريث لكل التحديات القدسية بمعجزاتها واعجازها . فالعصر عصر ايديولوجية وليس عصر بلاغة ونظم او اخبار بالغيب الا عن طريق حساسات الاحتمالات للمجهول او التنبؤ بالمستقبل كما هو الحال في العلوم المستقبلية . ويضم الاعجاز التشريعى جانبين : الاصول العامة التى تقوم على الحكمة البشرية ورصيدها في التاريخ ثم استنباط احكام الشريعة وتحقيقها في الزمان والمكان في فنون وصناعات واجتماعيات وسياسات . وكما تساعد قواعد اللغة على احكام التشابهات تقوم قواعد الاستنباط وطرق البحث عن العلة بتكييف المبادئ طبقا للزمان والمكان ، وتحقيقها في الواقع فيحل التعارض النظرى . وما ظنه البعض على انه تناقض على مستوى المبادئ هو في الحقيقة تكيفات طبقا لظروف كل عصر . فالاعجاز التشريعى في علم اصول الفقه اى في الشق الثانى من علم الاصول (٢٧٢) . والاعجاز التشريعى ليس فقط على المستوى النظرى الاستنباطى في الاجتهاد بل ايضا على مستوى التحقق الاجتماعى والتاريخى . فهو اعجاز في الفكر

(٢٧٢) استنباط جميع احكام الشريعة منه ، ولا يستنبط من معجزة غيره حكم الشريعة ، الاصول ص ١٨٣ ، الحصون ص ٥٣ - ٥٥ ، ومن شبه الملحة ادعائهم بان القرآن يناقض بعضه بعضا ، الشرح ص ٥٩٨ - ٥٩٩ ، لذلك يذكر القدماء بعض مبادئ الشريعة داخل اعجاز القرآن مثل القاضى عبد الجبار وتداخلها مع موضوع الامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ما يجب ان يكون عليه ، اعجاز القرآن ، حال النبى وما يختص به ، جملة ما يلزم من الشرائع عموما وخصوصا ، تابعها للعلم او للظن ، الاجتهاد ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ - ٨ ، ص ٩٧ - ١٠٩ .

وفي الواقع ، في النظم وفي التاريخ من حيث القدرة على نشر الدعوة ،
وتجنيد الجماهير ، وتغيير الابنية الاجتماعية وبناء دولة جديدة أصبحت وريثة
لاكبر امبراطوريتين قديمتين ، الفرس والروم ، في اقل وقت ممكن . تحولت
تبادل الجزيرة العربية الى طلائع واعية لحركة تغير اجتماعى وتاريخى .
واعطت مثالا في التنظيم وفي القيادة ما زالت تمثل في وجدان الامة قدرة
على التمثل والاقتداء ورفض الواقع والنطلع الى عالم افضل لدرجة ان
اصبح التقدم في التاريخ هو لحاق بقدوة الصحابة وبسيرة الخلفاء (٢٧٣) .

ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟

اذا كانت النبوة تحتوى على اربعة اطراف : المرسل والمرسل اليه
والمرسل اليهم والرسالة ، وكان المرسل موضوع التوحيد اول العقليات
نان المرسل اليه موضوع النبوة اول السمعيات . ويكون السؤال حينئذ
في المرسل اليه هل تتحدد صلته بالمرسل فيكون لدينا البعد الراسى في
النبوة أم تتحدد صلته بالمرسل اليهم وبالرسالة فيظهر البعد الافقى
في النبوة ؟ وبصيغة اخرى : هل تركز النبوة على الشخص أم على
الرسالة ؟ ان المتتبع لتاريخ علم العقائد يجد هناك تشخيصا واضحا
للنبوة اى التركيز على النبوة كشخص دون النبوة كرسالة . وتظهر النبوة
كشخص في الاسراء والمعراج وفي العصمة وفي التفضيل بين الرسل والانبياء
ثم تتشخص في سيرته الذاتية اولاده ونسبه واصحابه وزوجاته ، مرة
في علاقته بالصوري ومرة في علاقته بالمادى ، مرة بالنسبة الى الروح
ومرة بالنسبة الى البدن . فما يجب له من صفات الصديق والامانة

(٢٧٣) ويشير بعض القدماء والمحدثين الى هذا البعد في عبارات
متفرقة مثل : بيان ما يلزم شريعته والدخول في دعوته ، حاله في نفسه من
عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف والكمالات العلية مع انه يقيم بعيدا عن
المال . قوته كفاف ولم يصحب مغلما يؤدبه وحكيما يهذبه ، نشأ في امة
امية ، المغنى ج ١٦ ص ٤٢٥ ، حال الامة التي خرجت من الجهالات
والضلالات ، الحصون ص ٥٠ — ٥١ ، ص ٧٦ — ٧٨ المنهج الذى اتبعوه
في هداية الامم ، التحقيق ص ١٦٩ — ١٧٠ .

والتبليغ والفتنة وما يستحيل عليه من صفات الكذب والخيانة والكتمان والتهور أو البلادة . وهى صفات ان كانت للمرسل اليه الا انها شروط لاداء الرسالة .

١ — النبوة كشخص .

وتظهر النبوة كشخص فى حياة الرسول الخاصة وسيرته الذاتية والتى لا تتعلق فى كثير من الاحيان بالرسالة كتبليغ متواتر لهما مضمون فعلى يتصل بحياة الناس . ويعطى القديماء نماذج لهذه النبوة المشخصة فى الاسراء والمعراج وفى عصمة النبى وفى تفضيل الانبياء وفى سيرته الذاتية .

١ — الاسراء والمعراج . لم يظهر هذا الموضوع كجزء من العقائد الا فى العقائد المتأخرة فى مرحلة انحسار العقل وزيادة النقل . ففى العقائد المبكرة يذكر كأحد موضوعات الايمان فى النبوة ولكنه فى العقائد المتأخرة يزداد تفصيلا فى وصف السهوات السبع وسدرة المنتهى والبراق وجبريل وميكائيل . وهى مادة مستبدة احيانا من علوم السيرة وحيانا اخرى من الخيال الشعبي والمصنفات فيه (٢٧٤) . ويتحليل احدى الروايات الواردة فى كتب العقائد المتأخرة يلاحظ ان الخلاف فى مكان ووقت

(٢٧٤) خبر المعراج ومن رده فهو مبتدع ضال ، الفقه ص ١٠٠ — ١٠١ ، حديث المعراج ، الابانة ص ١١ ، مقالات ج ١ ص ٢٢٣ ، من انكره فهو كافر ، ويحسب الى مصنف « المنهاج العلوى فى المعراج النبوى » ، الاسراء فى جملة العقائد التى يجب الايمان بها ، الحصون ص ١١٤ — ١١٥ ، الكتساب ص ١٣ ، الدردير ص ٧٢ — ٧٣ ، شرح الخريدة ص ٥٨ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

وقبل هجرة النبى الاسراء	من مكة ليللا لقدس يدرى
وبعد اسراء عروج للمسا	قد راي النبى ريا كلها
من غير كيف او انحصار او افتراض	عليه خمسا بعد خمسين فرض
وبلغ الامة بالاسرار	وفرض خمسة بلا اضرار
قد فاز صديق بنصديق لسه	وبالعروج الصدق وأوفى أهله
	العقيدة ص ٣٧ — ٤٢

وقوعها ، قبل الهجرة أو بعدها ، في بيت أم هانئ أم عائشة ، قد يكشف تنافسا بين الزوجتين لنيل شرف الواقعة أو قد يكشف تنافسا آخر بين المهاجرين والانصار لنيل الشرف ، قبل الهجرة للمهاجرين وبعد الهجرة للانصار . ولم يبدأ الرسول رحلته الا بصحبة ملكين جبريل وميكائيل ، رسول الوحي ورسول الله ، ولا تكون الصحبة الا باثنين يهينا ويسارا تعبيرا عن مرتبة الصديق ورفعة المنزلة . ثم حملاه الى المسجد وهو مكان طاهر لثقب صدر قلبه وغسله وملئه عليا وحكما ، فالحمل الى المسجد افضل من السير به الى المسجد كما هو الحال في أعمال الصلاة . ولم يتالم حين ثقب صدره على نقيض مناظر الصلب التي تألم فيها المسيح حتى يزداد تحله لآلام البشر في حين أن الالم هذه المرة لا وجود له . وهذا يعبر عن تصور الدينين للالم ، وجود أم عدم ، غشيل أم نجاح . وقام جبريل وليس ميكائيل بالغسل ، ووضع فيه العلم والحكمة لانه ملك الوحي . وللواقعة نمط سابق في كرامات النبي قبل البعثة في ثقب صدره وغسله ورمع المضافة السوداء منه وتخليصه من الشيطان . وكلها أعمال الطهارة من المسجد الى القلب الى السماء ، نقطة البداية ونقطة النهاية والمحمول بينهما . وركب الرسول البراق دون أن تعطى مصنفات العقائد وصفا له كما تعطى كتب السير لان قدر الخيال الشعبي فيه لا نهاية له . وفي الطريق الى المسجد الأقصى رأى عجائب لا تذكر . ولكن من الطبيعي لمن يركب البراق وينظر حوله وهو يقطع هذه المسافات الشاسعة أن يرى ما لا يراه غيره من عابري الدفاني والتفكير خاصة من رسول تعود على هذه الرحلة ويعرف ما فيها من مناظر الطريق قبل البعثة وهو يقود القوافل الى الشام ، وبطبيعته الحال أن يصلى اماما في بيت المقدس التي هي قبلة المسلمين قبل أن تتحول الى البيت العتيق . وكيف يصلى والصلاة لم تفرض الا بعد الرجوع من الاسراء والمعراج ، فقد فرضت الصلاة على المسلمين بعدها ؟ وصلى اماما بالانبياء والرسل لانه خاتم الانبياء . ومن الطبيعي أن تكون الغاية مقدمة على الوسيلة ، والنهاية على المقدمة . اما ضلته بالملائكة مع الرسل والانبياء فيطلب نزول الملائكة من السماء الى بيت المقدس أولا . وهو أفعل تفصيل على الانبياء والرسل زيادة في ابراز الامامة للجميع .

ولا يذكر كم من الوقت أخذ الاسراء ولا أية صلاة كانت ؟ لها المعراج
فرقة من ذهب ومرقاة من فضة . لكل مسار معراج ، ولكل تطلار
قضييان . والذهب والفضة أغلى معدنين يصبو اليهما كل انسان راغبا
في الثروة والغنى ومتع الدنيا . ويبدو ان المعراج ليس روحيا خالصا
بل هو معراج مادي من معدنين ماديين . وهل يحتاج العروج الى السماء
طيرا في الهواء الى مسار مادي وطريق معدني ؟ وحتى يزدان الركب
بهاء وجمالا وابهة تحفه ملائكة يميننا وملائكة يسارا ، يحفان بالوكب الملكي
صحبة وزينة وتكريما . وعلى كل عتبة سماء يخبر جبريل ملائكته بقدم
الرسول فيرحبون به ويعظمونه فيظهر فضله فيسر قلبه ويزداد شكره
لربه . وفي صياغات أخرى توصف السماء بالياقوت الاحمر والاخرى
من الزبرجد الاصفر واحدى درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة
بالدر والياقوت ! وهو وصف غنى رأى كل هذه الجواهر وعرفها او
وصف تاجر مجوهرات ربما يعبر عن حرمان الناس حتى يستطيع الخيال
ان يؤثر فيهم ويجذبهم اليه . وهل السماء مادية حتى تكون فيها درجات
من ذهب وفضة ؟ وتلاحظ ثنائية المعدن وتمايز الالوان بين الاحمر والاصفر
صراحة ، او الاصفر (الذهب) والابيض (الفضة) بطريق غير مباشر .
وقد يكون ذلك وصفا لالوان الشفق ، الحمرة والصفرة او لالوان
الطيف . كما يلاحظ تنوع المعادن من ياقوت وزبرجد ، ذهب وفضة ،
در وياقوت ، وتكرار الياقوت مرتين . وكيف بالذى يسرى به ثم يعرج
وفي شوق الى اللقاء يلتفت الى هذا النعيم المادي الحسى كله الذي
يبعد النفس عن نعيمها الروحي ؟ وقد تكون السموات سبعا وبها
سكرة الفتى لوصف نهاية المطاف . وهنا يتوقف علم اصول الدين
ويعتمد على علوم التصوف (٢٧٥) .

(٢٧٥) نزول جبريل وميكائيل وغيرهما في بيت ام هانيء . فاحتللاه
حتى جاءوا به المسجد ، وشق صدر قلبه ولم يتألم ، وغسله جبريل وملاه
علما وحكما . وركب البراق . وسار الى المسجد الاقصى ، ورأى عجائب
في طريقه . وصلى اماما في بيت المقدس بالانبياء والرسل والملائكة ...

والحقيقة أن هذه الرؤية لها نبطها التقليدى فى تاريخ الاديان مثل صعود باروخ ودانيال الى السماء على عمود أو مركبة من نار ، رمز القسوة عند اليهود . ولها ما يشابهها أيضا فى أساطير اليونان . بل أن السماء فى ديانات الشرق (كوريا) لتصبح هى المبتغى والمطلب . فهى بهذه الصيغة أقرب الى الأساطير الشعبية التى يخلقها الرواة للتأثير فى النفوس واللعب بعواطف الايمان واستعمال كل الواقع النفسى والاجتماعى للحاضرين من أجل الاقناع والتأثير . هل هو رمز على هزيمة الكفار فى غزوة بدر ، ورؤية النبی لنفسه وهو سيدخل مكة ، فاتحا كما هو الحال فى رؤى عديدة من قبل مثل رؤية يوحنا التى تبشر بانتصار المسيحية على الامبراطورية الرومانية ؟ الحقيقة أن الرواية كلها معارضة لروح الاسلام ومنهجه وطبيعته ورسالته . فالاسلام دين واقعى ورسالة انسانية . اكتمل فيه الوحي واستقل فيه العقل واصبح للارادة حرية الاختيار . ولكن الرواية عود الى الوراء الى قصص الانبياء عند بنى اسرائيل حتى لا يكون خاتم الانبياء أقل من الانبياء السابقين فى مجتمع تصل المنافسة فيه بين الدين الجديد والديانات القديمة خاصة اليهودية حد العداء السافر والحرب العنيفة . تشير للرواية الى جوانب غيبية والاسلام ليس دينيا غيبيا . هل هى مشاهدة للعالم على نحو تجريبي بالرؤية الحسية ؟ ولكن التجربة هنا فردية صرفة مثل تجارب الصوفية التى لا يمكن ايصالها الا رمزا . وماذا رأى وماذا شاهده ؟ لقد كان قاب قوسين أو أدنى أى أنه لم ير الموضوعات ذاتها ولكنه رأى صورا

على معراج مرقاة من ذهب وورقة من فضة ، وعن يمينه ملائكة وعن يساره ملائكة ، وعند باب كل سماء يخبر جبريل بسيدنا محمد ملائكة الباب فيرحبون ويعظمون فيظهر فضله ، فيسر قلبه ، فيزداد شكرا لربه . . . ملك والاستقبال سلطانى ، المقباوى ص ٧٢ — ٧٣ وهناك صيغة أخرى تصف السماء بالياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاصفر واحدى درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت ، الاسفراينى ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الجوهرة ص ١٣ ، السموات السبع ، سدرة المنتهى ، على البراق جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره ، الفوحيدية ص ٣ .

وخيالات لها كما يفعل الانبياء بعد البعثة وكما يحدث للشعراء والادباء والصوفية . هل اخذ منها علوما يستفيد منها الناس أم انها تجارب ذوقية خالصة ؟ وما هي هذه العلوم التي اخذها ولم يبلغها للناس ؟ وما الفائدة العظمى من التجارب الذوقية الفردية ؟ هل هي مكافأة للرسول ؟ وكيف تعطى المكافأة والرسالة لم تتم بعد ؟ هل هي معجزة من معجزاته مثل باقى المعجزات القديمة ؟ ولكن المعجزة بهذا المعنى لم يعد لها وجود . وقد اتى الاعجاز الجديد بديلا عنها . وفي اعجاز القرآن الكفائية وهو التحدى البشرى الادبى والتشريعى ، من حيث الشكل ومن حيث المضمون . واذا كانت الغاية منها تعليمية تجريبية صرفة وهو ما يطابق منهج الاسلام فى النسخ فان فرض الصلاة اثناءها ثم سماع النبى تجارب الامم السابقة على لسان انبيائها فى قدرات الافراد والشعوب على تحمل العبادات وتخفيض عدد الصلوات من الخمسين الى الخمس صلوات تكون العبادات كلها قد حققت الهدف منها وهو فرض الصلوات الخمس على الامة ببناء على تجارب الامم السابقة وطبقا لخبراتها . وبالتالي تصبح الرواية كلها فى حاجة الى تفسير وتاويل .

لذلك يؤثر البعض تصور الاسراء والمعراج روحيا خالصا . فهما صورتان فنيتان لتمييز النفس عن البدن ولصعود الروح الى الملأ بحثا عن المعرفة وطلبها للمعادة ، ورمزان للتعالى والمشاركة يشيران الى يقظة الشمور والى قدرته على التعالى والمشاركة . وهذا جائز على طريقة الفلاسفة وما حاولوه من قبل فى نظريات الاتصال بين العقل والمنفعل والعقل الفعال او ما حاولوه من قبل فى نظرية النبوة . وقد تمت هذه الرحلة الروحية فى النوم لا فى اليقظة ، و تمت الرؤية بالروح لا بالعين . وعلى اقصى تقدير لم تصل الرواية الى حد التواتر وبالتالي لا تفيد اليقين . واذا كان الاسراء من مكة الى بيت المقدس قطعيا نظرا لامكانية رؤية النفس عن بعد فان المعراج من بيت المقدس الى السماء م ١٤ — النبوة — المعاد

ظنى (٢٧٦) . وقد يحاول البعض تفسير ذلك علميا بأن يماثله بانتقال إبليس من مكان الى مكان وبحركات الافلاك السيارة على قدر عال من السرعة دون أن نشعر بها وبصعود الجسم الخفيف الى السماء بسبب ضغط الهواء أو حتى برجال الفضاء وهم يسبحون (٢٧٧) . ومع ذلك تظل من جنس تأويلات الحكماء . ولكنها مرتبطة بنتائج العلم ، واليه يرجع الفضل في فهم السمعيات . ولما كان العلم نسبيا ، متغيرا طبقا لتقدم العلم أصبحت السمعيات كذلك . وغاب عنها طابع الاطلاق واليقين حتى ولو كانت متواترة . والرؤية موجودة في أصل الوحي في عمومها . وهي الاسراء فقط دون الاعراج . وما سوى ذلك من الآيات تؤخذ قياسا كما يفعل الصوفية ويديرونها حول واقعة الاسراء (٢٧٨) .

(٢٧٦) يعتمد هذا التفسير الروحاني للاسراء والمعراج على قول عائشة « ما فقد جسد محمد ليلة المعراج » . أما إذا كان المعراج بركة قبل أن تولد عائشة فذلك لا يطعن في قولها فلربما سمعته من الرسول ، شرح الفقه ص ١٠٠ — ١٠١ ، النسفية ص ١٢٨ ، الخيالي ص ١٢٨ ، الصحيح أن الرسول رأى بفؤاده لا بعينه . الاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ، ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ، التفتازاني ص ١٢٨ — ١٣٩ ، وعند المعتزلة المعراج لم يكن لأنه جاء في أخبار الآحاد وخبر الواحد يجب العمل به ولا يوجب الاعتقاد . ولا ينكر المعتزلة الاسراء لأنه ورد بالنص « سبحان الذي أسرى... » والاسراء بالليل . أما المعراج فلا يثبت الا بدليل قطعى . ولم يثبت الا برواية أم هانئ « كنت نائما وقلبي يقطس » و « سبحان الله ، سبحان الله ، رأيت بفؤادي وما رأيت بعيني » . وهو ما يصدقه قول القرآن « ما كذب الفؤاد ما رأى » ، وقد نفت ذلك المعتزلة والخوارج استنادا الى آية « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس » البحر ص ٦١ — ٦٢ ، كما أنكرته الجهمية ، التنبيه ص ٩٩ .

(٢٧٧) الجامع ص ٢٠ — ٢١ .

(٢٧٨) لم يذكر القرآن الاسراء الا مرة واحدة في آية واحدة في سورة الاسراء « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير » (١٧ : ١) ، أما المعراج فقد ذكر ٧ مرات منها فعل أما للملائكة

ب — عصمة الانبياء : والحديث عن عصمة الانبياء هو من مظاهر الحديث عن النبوة كشخص لا كرسالة مع ان النبي مثل باقي البشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق . وهو بشر معرض للصواب والخطا ولكن لسه ميزة التصحيح لاعطاء الدرس وتعليم الناس . فهو على اتصال دائم بالوحي ، وسلوكه قدوة . الانبياء بشر كفيرهم من البشر . ليس لديهم أية ميزة الا انهم وسائل لتليغ للرسالة . ولما كانوا هم اول من حققوها وطبقوها فمن الطبيعي ان يكون سلوكهم هو السلوك الامثل بالنسبة الى الجماعة . فسلوكهم بهذا المعنى اكمل سلوك بشرى بدليل نجاح رسالاتهم واتخاذ الجماعات لهم قدوة ومثلا خاصة في السلوك العام الذي لا يؤثر في الرسالة في شيء .

ولكن هل يصل حشد النموذج او القدوة او الاسوة الى حد العصمة ؟

« تعرج الملائكة والروح اليه (٧٠ : ٤) في سورة المعارج ، او للبشر جميعا » ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون « (٣٢ : ٥) يوم القيامة ، او كل شيء يذهب الى السماء يعلمه الله « يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها » (٣٤ : ٢) ، « ٥٧ : ٤) او للكفار تهكما « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون » (١٥ : ١٤) ، اما الاسم ففي صيغة الجمع « معارج » مرة للكافرين تهكما « ولجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون » (٤٣ : ٣٣) ، ومرة بمعنى طرق الى الله في سياق الكفار كذلك « سأل سائل بعذاب واقع ، للكافرين ليس له دافع ، من الله ذي المعارج » (٧٠ : ٣) ، فكيف يوصف الرسول بذلك ؟ وهل يصدق بشيء لا اصل له في القرآن ؟ اما الآيات الاخرى التي يجذبها الصوفية نحو المعارج فمثل « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٥٠ : ٢٢) ، وهي تعني بوجه عام الصواب في الادراك في مقابل اولها « لقد كنت في غفلة من هذا » . والثانية « علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، وهو بالافق الاعلى ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين او أدنى ، فلوحى الى عبده ما اوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ، أفلمارؤنه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنسة المأوى ، اذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى . لقد رأى من آيات ربه الكبرى » (٥٣ : ٥ — ١٨) .

وما هي العصمة ؟ هل العصمة خلق من الله في النبي وبالتالي هي هبة له من الله ؟ لو كانت كذلك لكان النبي معصوما بالضرورة ولما استحق أي فضل أو جزاء على عصيته ولما كان السؤال نفسه ممكنا لغياب احتمال الخطأ أصلا ، ولما كان الفعل موجودا للحساب لانعدام حرية الإرادة منذ البداية ، ورجوع أصل العدل الى أصل التوحيد . هل هي ملكة نفسية تمنع من الفجور وتحصل بالعلم بمثلث المعاصي ومناقض الطاعات وبالتالي تكون مكتسبة بجهد النفس وبعد معاناة وبالتالي تستحق الجزاء ؟ اذا كانت الملكة اقرب الى الفضل واللفظ والهيئة والمعنون والتيسير فهي اقرب الى افعال الله داخل افعال الشغور الداخلية وبالتالي لا تكون افعالا حرة ولا تستحق جزاء . وان كانت افعالا مكتسبة للانسان بجهده وبناء على حرية ارادته استحققت الشكر واصبح الخطأ فيها ممكنا وبالتالي استحال العصمة بمعنى عدم الوقوع في الخطأ عمدا أو عن غير عمد (٢٧٩) . ويعتمد اثبات العصمة على عدة حجج منها ما يتعلق بالنبوة كنظرية في الاتصال ، علاقة النبي بالله وهي الاضعف ، ومنها ما يتعلق بالنسوة كتبليغ رسالة وهي الاقوى . فاذا كان الله قد قرن بكل انسان شيطانا وإن الله اعان النبي على شيطانه فاسلم فلا يآثره الا بالخير فذاك ايضا قضاء على حرية الفعل الانساني أصلا وبالتالي يضيع الاستحقاق . ووضع النبي في

(٢٧٩) عند جميع اهل الاسلام ، اهل السنة والمعتزلة (النجارية) ، والخوارج والشيعة ومعهم ابن مجاهد ، والاشعري شيخ ابن مورك والباقلاني وايضا ابن حزم لا يجوز البتة ان يقع من نبي أصلا معصية بعدد ، لا صغيرة ولا كبيرة . ولكن قد يقع من الانبياء السهو عن غير قصد وفي هذه الحالة الله يعصمهم مثل حبة زينة وطلاقها من زيد وقصة ابن مكتوم في سورة « عبس وتولى » وسلامه من اثنتين وقيامه من اثنتين في الصلاة ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، عند اهل السنة الانبياء محفوظون عن جميع المعاصي ، المسائل ص ٣٨٠ ، الاجماع على عصمتهم مع جواز السهو والنسيان ، المواقف ص ٣٥٦ ، وقد قيل شعرا :

وعصمة اوجب لكل الانبياء وللملائكة لا للاولياء

مرتبة أعلى من سائر البشر ، أقرب إلى « الملائكة » منهم إلى سائر الخلق فيستحيل التكليف وبالتالي يستحيل الثواب والعقاب . ولا يرجع الفضل في العصمة حينئذ إلى الرسول بل إلى الله . وتكون هذه ميزة له وحده دون سائر الأنبياء مثل داود وسليمان . وتظل حجة الخطأ قائمة طالما أن أفعالا خاطئة قد تمت سواء صغيرة أم كبيرة عن عمد أو عن غير عمد . وإذا كان الرسول قد تم شق قلبه من قبل لاستنزاع الشيطان مرة قبل البعثة من كراماته ومرة بعد البعثة في بداية الأسراء والمعراج فكيف يعود إليه من جديد كمن يخطئ النبي فيعينه الله عليه ويعصمه منه ؟ أما الحجج الأخرى المتعلقة بالنبوة كتبليغ رسالة فهي أقرب إلى العقل ولكن يمكن أيضا ردها . صحيح أنه لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ، ولو أذنبوا لردت شهادتهم فلا شهادة لفاسق ، ولو صدر عنهم لوجب زجرهم لعموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكانوا أسوأ حالا من العصاة ، لا يألون عهد الله ، ولكانوا غير مخلصين ، ولا يكونون أنبياء ، ولكانوا من حزب « الشيطان » وليس من « حزب الله » مع أن الله وصفهم بأنهم يسارعون إلى الخيرات ، ولكن ذلك كله يقوم على افتراض مسبق وهو أن النبي أكثر من بشر ولا يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من خطأ وسهو ونسيان مع أنه بشر رسول ، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، وابن امرأة كانت تأكل القديد . صدقه من صدق رسالته ، وتصديق الناس له من تصديقهم لها . التوحيد أصل والمعدل أصل آخر . في التوحيد الله قادر على كل شيء وفي المعدل الإنسان حر الإرادة ، مستقل العقل ، يخطئ ويصيب . كما يجوز عليه المحبة والمرض ، القوة والضعف ، الثياب والشيخوخة ، الحياة والموت (٢٨٠) .

(٢٨٠) يذكر أهل السنة حجة في النبوة كنظرية في الاتصال وتوسع حجج في النبوة كتبليغ رسالة . الأولى أن الله قرن بكل إنسان شيطانا وأن الله قد أعانه على شيطانه فاسلم فلا يأمره إلا بخير . والتسع الأخرى ١ — لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ٢ — لو أذنبوا لردت شهادتهم فلا شهادة لفاسق ٣ — أن صدر عنهم وجب زجرهم لعموم الأمر بالمعروف

وقد يخف هذا الموقف المبدئي الايماني شيئا فشيئا بالتخلى تدريجيا من اثبات العصمة حتى نفيها ابتداء من التفرقة بين ما قبل البعثة وما بعدها . فان جاز بعض الخطأ قبل البعثة فلا يجوز بعدها . فقبل البعثة لم يكن الرسول مكلفا ولا متعبدا بشريعة ولا مخاطبا برسالة ، وبالتالي انتفى موضوع الصواب والخطأ . ولكن في نفس الوقت ينفي ذلك وجود الدين الطبيعي وشريعة العقل ، دين الفطرة . بل ينفي وجود كرامات قبل البعثة فلا تجوز المعصية والكرامة في نفس الوقت . كما ينفي حجة مكارم الاخلاق التي عرفت عن الرسول قبل البعثة والتي تستعمل أحيانا كأحد مبررات اختيار الرسول كرَسُولٍ . كما يناقض بعض عموم الآيات مثل « وانك لعلى خلق عظيم » دون تخصيص لما بعد البعثة دون قبلها (٢٨١) . وقد تجوز السهو والغفلة اى الاخطاء لا عن قصد وعن غير عمد في حين لا تجوز الاخطاء المقصودة المتعمدة . فلا يرتكب النبي خطأ وهو عالم به او عن عمد بل يفعله عن سهو وخطأ

والنهي عن المنكر ٤ — لو صدر عنهم لكانوا اسوأ حالا من العصاة
٥ — لو صدر عنهم لكانوا لا يكون عهد الله ٦ — لو صدر عنهم لكانوا
غير مخلصين ٧ — لا يكونون انبياء لاتباعهم الشيطان ٨ — لو اذنبوا
لكانوا من حزب الشيطان وليس من حزب الله ٩ — وصف القرآن للانبياء
بأنهم يسارعون في الخيرات ، بالفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، المواقف ص
٢٥٩ — ٢٦١ ، المعالم ص ١٠٨ — ١٠٩ ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٠ ،
شرح الفقه ص ٥٧ .

(٢٨١) عند بعض اهل السنة السنة ثابتة للانبياء قبل النبوة
وبعدها على الاصح ، شرح الفقه ص ٥٥ ، وعند البعض الآخر أنهم
معصومون بعد النبوة من الذنوب كلها . اما السهو والخطأ فليس من
الذنوب ويجوز عليهم . وقد سهى النبي في الصلاة ، واجسأوا عليهم
الذنوب قبل النبوة وتناولوا ذلك ، الاصول ص ١٦٧ — ١٦٩ ، عند
الاشعرى الانبياء بعد النبوة معصومون من الكبائر والصغائر ، الفرق
ص ٢٢٢ ، قال اهل السنة بعصمة الانبياء من الذنوب ، وتناولوا ما روي
في زلاتهم انها كانت قبل النبوة على خلاف من اجسأ عليهم الصغائر ،
الفرق ص ٢٤٣ ، لو كان النبي متعبدا بشريعة قبل البعثة لم تجز عليه
المعصية ، وان لم يكن جازت ، الفصل ج ٤ ص ٥٥ — ٥٦ .

وسوء تقدير . وهذا يتفق مع المسؤولية عن الفعل بوجه عام ليس عند الرسول نحسب بل عند باقى المكلفين . فشرط الفعل هو القصد . والافعال غير المتصودة ليست أعمالاً تكليفية . وقد يقع الخطأ عن تأويل واجتهاد وليس عن قصد وعهد (٢٨٢) . والاجتهاد أصل من أصول التشريع . وللخطأ أجر وللصيب أجران . وقد تجوز عليهم الصفائر دون الكبائر . اذ لا يجوز عليهم الكفر والفسق وهو ما ينتج عن ارتكاب الكبائر (٢٨٣) . ولكن ماذا يحدث عند الذى لا يفرق بين الصغيرة والكبيرة ؟ وكيف تجوز الصفائر وفي نفس الوقت يكون النبى قدوة ، وأفعاله سنة ، وقد بعث ليتمم مكارم الاخلاق ؟ وان جازت الكبائر مع الصفائر فلا يجوز الكذب فى التبليغ لانه خيانة وكتمان ، وهى صفة تفسد الرسالة لا يمكن تجاوزها وان أمكن التجاوز عن الاخطاء التى تفسد الشخص (٢٨٤) .

(٢٨٢) جوز اهل السنة على الانبياء الخطأ والنسيان ، الفصل ج ٤ ص ٤٧ ، ص ٥٤ ، ص ٩٢ ، الطوالع ص ٢٠٩ والامر كذلك عند بعض المعتزلة . فعند النظام ذنوبهم سهو وخطأ ، الاصول ص ١٦٨ ، عند المعتزلة ذنوب الانبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد دون قصد أو عهد . أخطأ آدم عن تأويل فاكل من شجرة أخرى وظن ان التحريم على شجرة بعينها وليس على جنس الشجرة . ولا يجوز ان يعلم انها معاصي فى حال ارتكابها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وعند الاشعرى ، تبلغ المعتزلة فى عصية الانبياء من الذنوب كبائرهم وصفائرها حتى منع الجبائى القصد الى الذنب الا عند تأويل ، الملل ج ١ ص ١٢٥ .

(٢٨٣) لجمعية المعتزلة على انه لا يجوز ان يبعث الله نبيا يكرر ويرتكب كبيرة ولا يجوز ان يبعث نبيا كان كافرا أو فاسقا ، وان المعاصي لا تكون الا صفارا ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وعند أبى هاشم أخطأ آدم ويجوز على الانبياء الصفائر ، الاصول ص ١٦٨ ، أما ابن غورك والاشعرى فانها لا يجوز ان عليهم الكبيرة وان جازت الصغيرة ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، وعند مجموع الاشاعرة عصية الانبياء عن الكبائر ، الارشاد ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، شرح الفقه ص ٥٧ ، ص ٩٧ ، الفقه ص ١٨٥ ، فى أن الكبائر لا تجوز على الانبياء فى حال النبوة ، فى أن الكبائر وما يجرى مجراها لا تجوز عليه ، المغنى ج ١٥ ص ٣٠٠ — ٣٠٤ .

(٢٨٤) عند الكرامية من المرجئة والباقلانى مسن الاشعرية واليهود

وقد تقع منهم الأخطاء ويغفرها الله لهم كما يغفر لباقي البشر دون زيادة أو نقصان بعد اعلان التوبة والندم . والحقيقة أن كل ذلك ان وقع فهي دروس تعليمية للناس وتوجيه للامة وارشاد لها . ولا احد معصوم من الخطأ مادام بشرا يمارس حريته ويعمل عقله . فقد ينسى النبي كما ينسى البشر حتى في حفظ الوحي ، وقد ينتابه ما ينتاب البشر من أهواء وانفعالات ، وقد يرجح مرجوحا ، وقد يخطئ في التمثيل وفي ادراك موازين القوى . وقد يتسرع أو يهتم وقد يشك ، وقد يعزم ويجزم ويقطع . ويأتي درس التصحيح في حالة النبي كتعليم وتوجيه وارشاد . وعلى هذا النص. ترى الاجيال بعسده التوتر بين الواقع والمثال ، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . وقد تكون كثير من الأفعال مشروطة أو محتملة ولم تقع بعد . ولكن التنبيه عليها وذكرها كحالة افتراضية قد تقع فيها بعسده يدخل في اطار هذا الدرس التعليمي . وهو منهج الوحي في التعليم من المحاولة والخطأ وفي اعادة التكليف طبقا للواقع وكما هو واضح في النسخ (٢٨٥) .

والنصارى يعصى الانبياء الله في اجميع الكبار والصغار حاشا الكذب في التبليغ . والبعض يجوز الكذب في التبليغ . وفي كتاب صاحبه السبعاني قاضي الموصل انه كان يقول ان كل ذنب دق أو جل لانه جاز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ ، وأجاز عليهم الكفر . واذا نهى النبي عن شيء ومنعه فليس دليلا على التنسخ بل قد يكون عصيانا ، الفضل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢٨٥) يذكر القدماء كثيرا من المواقف التي أخطأ فيها الرسول والتي أشار اليها القرآن صراحة مثل « تلك الغرانيق العلى » منها الشفاعبة لترتجى « التي ألقي بها الشيطان » ، « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » ، « عفا الله عنك لم أذنت لهم » ، « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » ، « عيسى وتولى » . « يا أيها النبي اتق الله . » ، « لأن أشركت ليحيطن عمالك » ، « فإن كنت في شك مما أنزلنا اليك » ، « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، « ووضعنا عنك وزرك » ، « لولا كتاب سبق » . . . « والنجم اذا هوى . . . » ، « ولا تقولن لشيء »

والحقيقة أن القول بعصبة الأنبياء هو رد فعل على القول بعصمة الأئمة . فإذا كانت هناك عصمة كتعبير عن التبجيل والتعظيم للقائد والزعيم فالنبي أولى بها من الإمام . والقول بعصمة الإمام تستدعي القول بجواز الخطأ على النبي . والقول بعصمة الإمام في الحقيقة أنها هي نتيجة لزعامته لمجتمع الاضطهاد وضرورة سيطرته على الجماعة وقيادته لها . فالعصمة تعطيه قوة معرفية وعملية ، وتسمح له بالقيادة والارشاد أكثر مما يعطيه جواز الخطأ والمراجعة عليه من الناس ، وهو نتيجة لانجساره المجتمع العظيم لتبجيل الزعماء والقيادة ورؤية خلاصه فيهم ومن خلائهم ورفعهم الى مستوى الانبياء بل والآله . ففى كل المجتمعات المضطهدة تبرز أهمية الإمامة وصفاتها مثل العصمة . وطالما كان الإمام معصوماً كان مطاعاً . ويبرز ذلك في كل مجتمعات التسلسل عندما يدعى الزعيم السياسى أنه هو وحده العالم والقائد والمعلم والمرشد والمعلم ، وأنه لا تجوز مراجعته أو نقده أو الخروج عليه وأنه لا يجوز حتى إس بخله السلطان أو نقدها بكلمة . بل إن النبي يجوز أن يكفر ويعصى ويرتكب الكبائر في حين لا يجوز ذلك على الإمام . وإن حاجة الإسلام الى العصمة أكثر من حاجة النبي ، فإذا كان للنبي وحى يصححه فإن الإمام ليس له إلا العصمة . العصمة إذن سلاح سياسى لزعومة الثقة في القيادة المعارضة أى النبوة أو الخلافة ولزعماء في قيادة جديدة هي الإمامة . فكل زعيم يدعى قومه أنه أولى بالعصمة من الآخر ، وبالتالي أولى بالطاعة لأمره والانتصار له . وبالتالي يتنازع العصمة الخصمان دعاء النبوة ودعاة الإمامة ، مجتمع التسلسل ومجتمع الاضطهاد . كل منهما ينبغي دفاعاً عن ذاته . فدخلت العصمة كسلاح سياسى في الصراع من أجل

أنى فاعل ذلك غدا . . . » ، « وتخفى ما في نفسك . . . » ، ومعظم الآيات الموجهة الى الرسول التي تبدأ بالاستفهام أو الاستنكار ، ومن الوقائع حادثة زينب وزيد ، الموافق ص ٣٥٦ ، ص ٣٦٤ — ٣٦٦ ، التحقيق ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤٦ — ٤٩ ، المجلد ص ١٥١ .

السلطة (٢٨٦) .

ثم يطرح موضوع العصمة من الحاضر الى الماضي ، ومن آخر مراحل النبوة الى اولها عبر التاريخ ، ومن خاتم الانبياء الى الانبياء السابقين ، والغرض من ذلك تأصيل موضوع العصمة الحالية تاريخيا اثباتا لم نفيها . وبالتالي تستعمل اخطاء الانبياء السابقين اما لاثبات العصمة او لنفيها وتأويلها . والحقيقة ان موضوع العصمة لدى الانبياء السابقين مرتبط بتاريخ النبوة . فكان لا يعبر النبي السابق افعال العصيان لانها مظهر من مظاهر القوة والعظمة مثل داود وسليمان في علاقاتهم النسائية ومثل موسى في القوة والتشيع لقومه على حساب الحق وتشمول المبادئ

(٢٨٦) يتضح ذلك في اقوال الخوارج والشيعة خاصة باعتبارهما اكبر فرقتين للمعارضة الجذرية العلنية والسرية في الخارج والداخل . فقد جوزت الازارقة الخوارج ان بيعت الله نبيا يعلم انه يكفر بعد موته او كان كافرا قبل البعثة ، الملل ج ٢ ص ٢٣ — ٢٤ ، وجوز الازارقة عليه الذنب والذنب كفر ، المواقف ص ٣٥٨ — ٣٥٩ . اما الشيعة فيجوزوا الكفر اظهارا للتقية واخفاء للدعوة ، المواقف ص ٢٥٩ ، الطوالع ص ٢٠٩ ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وجوز الفضيلية جواز بعثة من يعلم انه يكفر ، المحصل ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، وعند هشام بن الحكم اذا عمى النبي جله الوحي والامام يتلقى وحيا لذلك كان معصوما ، وبالتالي جازت المعصية على الانبياء ، الفرق ص ٦٨ : فهشام يشترط العصمة في الامام ويجيز الخطا على النبي ، فقد اخذ النبي الفداء من اسارى بدر والله غفر له ، الاصول ص ١٦٧ ، بل وجائز ان يعتمد النبي الخطا وهو يرتكبه لانها صفاته ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، إجاز الهشامية من الروافض على الانبياء الذنوب مع قولهم بعصمة الامام من الذنوب ، الفرق ص ٣٤٣ . كما اجازت الكرامية الذنوب من الانبياء ما لا يوجب حدا ولا تنسيقا ، وفيهم من يجوز الخطا في التبليغ « ومناة الثالثة الاخرى . . . تلك الغرائيق العلى ، وان شفاعتها لترتجى » ذلك من لقاء الشيطان وظنه المشركون من قراعته ، الاصول ص ١٦٨ ، ورفض ابن حزم لذلك ، الفصل ج ٤ ص ٥٤ — ٥٥ ، الفرق ص ٢٢٢ ، الفقه ص ١٨٥ ، عند الكرامية كل ذنب اسقط العدالة واوجب حدا فهم معصومون فيه وغير معصومين في ما دون ذلك ، الفرق ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، الاصول ج ٥ ص ٦٧ — ٦٨ ، وجوز الفضيلية بعثة من يعلم انه يكفر ، ويرى الحشوية ان الرسول كان كافرا قبل البعثة ، المحصل ص ١٦٠ — ١٦١ .

وعوموم القيم . فكل نبي يعبر عن مرحلة نبوته . فهناك أنبياء لهم صفة الملك دون الفضيلة مثل داود وسليمان ، وأنبياء لهم صفة القوة دون الحق مثل موسى . أما محمد خاتم الأنبياء أى النبوة في مرحلتها الأخيرة فقد بعث ليتم مكارم الأخلاق . ففى المراحل السابقة : النبوة — الملك ، أو النبوة — القوة يجوز فيها العصيان وبالتالي تنتفى العصمة . أما في المرحلة الأخيرة في مرحلة النبوة — القدوة ، أو النبوة — الاسوة فلا يجوز فيها العصيان (٢٨٧) . كما يطرح السؤال بالنسبة « للملائكة » بدافع المبالغة بمقارنة الأنبياء بالملائكة وان كان الاتفاق على عصمة الملائكة أسهل ، فهم ليسوا مكلفين وبالتالي ليسوا مجاسبين . وهم ليسوا بشرا وبالتالي ليسوا أحراراً عاقلين في موقف الاختيار بين الحسن والقبيح . لا يفعلون الخير إلا جبراً ، باستثناء إبليس الذى أثر استهمال حربه في الاعتراض والرفض فكان جزاؤه استهمال الحرية الى أقصى حد وإمهاله وإعطائه الزمان كله لتحدى حرية الإنسان ذاتها (٢٨٨) . ولو

(٢٨٧) يسترسل القدماء في سرد أخطاء آدم ونوح وإبراهيم ولوط ويوسف وأخوته وموسى وسليمان وداود ويونس (ذا النون) وينتهون الى محمد . فالتأني للعصمة يذكر الأخطاء والمثبت لها يؤولها كما يفعل الجبائي ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ — ٥٩ ، المواقف ص ٣٦١ — ٣٦٦ ، التحقيق ص ١٦٥ — ١٦٧ ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ .

(٢٨٨) وأما الملائكة فبراء . قال الرسول خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار . وخلق آدم من آصف ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، في عصمة الملائكة حكاية الله عنهم بالطاعة ، عصيان إبليس والطرده ، المواقف ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، وقد قيل في ذلك شعرا :
وعصمة أوجب لكل الأنبياء وللملائكة لا للاولياء
الوسيلة ص ٧٣

عصمتهم كسائر الملائكة واجبة وفاضلوا الملائكة
المقيدة ص ١١ — ١٢

واختلف المسلمون في عصمة الملائكة ولا مانع في أحد الجانبين ، ولكل حججه . وهى كلها عبوييات تفيد الظن ولا عبرة للظنيات في مجال الاعتقادات . وحجة النافية للعصمة عصيان إبليس وقد كان من الملائكة ورفضه

ان ابليس عند البعض لم يكن من الملائكة بل كان من الجن ، وبإستثناء هاروت وماروت ولو انها أيضا عند البعض لم يكونا من الملائكة .
 وإدراج ابليس مع الجن في اللغة تغليبا . وقد زادت التفاصيل فيه

السجود لآدم . وقيل انه لم يكن كذلك بل كان من الجن . وكذلك اعترفهم واستدراكهم لفعل الله جوابا على « انى جاعل في الارض خليفة » . وقيل ان الغرض هو الاستفسار عن الحكمة ، الدر ص ١٥٦ — ١٥٧ ، هو من الملائكة أم لا بين مثبت وناف ، مقالات ج ٢ ص ١١٤ . قال اكثر الاصحاب مع البهشية والاصمية من المعتزلة ان ابليس كان من الجن فالملائكة مخلوقون من نور وليس من نار . وقال الجاحظ انه من الملائكة لان الله استثناه منهم . واختلف فيه الفقهاء طبقا لاختلاف النحويين في الاستثناء هل يجوز أن يكون من نفس النوع أم لا ؟ الاصول ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، التفتازانى ص ١٢٧ ، الخيالى ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٦ ، الكلبوى ج ٢ ص ٢٢٦ ، المطيعى ص ٦٠ ، الحصون ص ٨٢ ، وعند ابن حزم ان ابليس من الجن ، والجن متعددون بيلة الاسلام وان الروث والعظام طعامهم ، قد يخصهم الله بأوامر غير أوامرنا ، الفصل ج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ ، ج ٥ ص ٤٨ ، وعند طوائف من المرجئة ان ابليس لم يسأل الله النظرة وكذلك الجال عند الاشاعرة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٤٨ ، وكان بشار بن برد يصوب ابليس في تفضيل النار على الارض بقوله :

الارض مظلمة ، والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار
 الفرق ص ٥٤ — ٥٥

أما هاروت وماروت فهما ليسا ملكين . شربا الخمر وحكما بالزور ومثلا النفس وزنيا وعلية زانية اسم الله الاعظم فطاروت به الى السماء فمسخت كوكبا وهى الزهرة وانهما عذبا في غار بابل وانهما يطمان الناس البحر ، وهى رواية موضوعة ، وضد وصف الملائكة في القرآن لمصح أنها خرافة موضوعة ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ — ٥٨ ، ولكنها قصة مقبولة كرواية عند باقى اهل السنة ، التفتازانى ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٦ — ٢٢٨ ، العقبساوى ص ٥٠ — ٥١ ، المطيعى ص ٦٠ ، ولعلها من الاسرائيليات ، الحصون ص ٨٢ — ٨٤ ، وأما المصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين ، الخيالى ص ١٣٧ ، ذكر لفظ ابليس في القرآن ١١ مرة منها ٩ مرات في معانى الجبرية والرفض ، ومرة واحدة للغواية ، ومرة لنتيجتها . أما هاروت وماروت فذكر مرة واحدة (٢ : ١٠٢) ولا تستحق كل هذا التفصيل كما هو الحال في العقائد المتأخرة .

في العقائد المتأخرة الى حد جعل الجن متعبدين بالاسلام ، طعامهم الروث والعظام . وربما لم يسأل ابليس الله الفطرة ، وربما لم يعص ابليس بتركه السجود لآدم ولكن لجذبه بالله . وكذلك زاد التفصيل في قصة هاروت وماروت وانهما ليسا ملكين عصيا الله وشربا الخمر وحكما بالزور وقتلا النفس وزنيا وعلمنا زانية اسم الله الاعظم فطارت به الى السماء فمسخت كوكبا وهي الزهرة ، وانهما عذبا في غار بابل وانهما يعلمان الناس السحر . والحقيقة ان ابليس هو رمز الحرية والرفض وتحدي الانسان . اما هاروت وماروت فانها قصة في نفس السياق . يتسلو الشيطان على ملك سليمان ، ويعلمان السحر ، فيفترقون بين المرء وزوجه ويضربون بالناس . ولكن الانسان قادر على الدخول في التحدي ومقاومة الشر والدفاع عن صالحه وكيئنه .

ج - تفضيل الانبياء . فلماذا كان الانبياء يسرى عليهم ما يسرى على باقي البشر من الاخطاء فهل يتفاضلون فيما بينهم او يتفاضلون مع غيرهم ؟ يعرض القدماء أولا مسألة التفضيل بين الانبياء والملائكة ايها افضل قبل ان يعرضوا لتفضيل الانبياء فيما بينهم . ثم يأتي بعسد ذلك التفضيل بين الانبياء والائمة ما دام كلاهما يشركان في العظمة او في القيادة والزعامة . ويأتي ثالثا التفضيل بين الانبياء والاولياء ما ذامت لكل تريق كرامات ومعارف وسلطة على البشر .

والحقيقة ان تفضيل الانبياء على الملائكة او تفضيل الملائكة على الانبياء لا اساس له لانه تفضيل بين طرفين غير متساويين وليس من نفس النوع . فالانبياء بشر والملائكة ليسوا من البشر . الانبياء اشخاص مرئية لها اعمال في التاريخ ويمكن الحكم عليهم في حين ان الملائكة اشخاص مغنوية لا يمكن الحكم عليها الا ظنا . ولا يمكن مقارنة المادى بالمعنوى ، المرئى بالامرئى ، فهما ليسا من نفس النوع . الانبياء لا اساس له لانه تفضيل بين طرفين غير متساويين وليسوا الديمويات واقامة الدول وتشكيل عقائد الناس وتوجيه سلوكهم . اما الملائكة فلم يرها احد ولم تؤثر في التاريخ ، ولم تعرف الا اسما من

النبوة وبالتالي لا يوجد الا طرف واحد هو النبوة او الانبياء الذين وجدوا في التساريخ واخبروا عن الملائكة . وما هو مقياس التفضيل ؟ العصمة ؟ درجة الخطا ؟ الرتبة عند الله ؟ شرف الوظيفة ؟ واذا امكن معرفة ذلك في حال الانبياء فكيف يمكن التعرف على كل ذلك في حال الملائكة ؟ كيف يمكن معرفة عصمتهم او درجة اخطائهم او رتبهم عند الله ؟ اما الوظائف فلا تتفاوت فيما بينها شرعا ورتبة بل هو نوع من تقسيم المهام وتوزيع الاعمال . فالنبوة للتبليغ للناس ، والملك للتبليغ للنبي . وليس هذا بأفضل من ذاك . وبطبيعة الحال لا يكون التفضيل بين المادة والروح ، بين المرئى واللامرئى ، فليست الروح بأفضل من المادة ولا المادة بأفضل من الروح . ولكن يكفى التفضيل من حيث الفعل والغاية والرسالة . وقد يكون الكائن الحس العاقل مثل الانسان افضل من الكائن المجبر مثل الحيوان او النبات او الجسد او الملاك . وما الهدف من التفضيل ؟ الاختيار ام الترجيح او التمثل في السلوك ؟ هل الهدف مجرد معرفة نظرية من عقلية تتصور الموضوعات في سلم شرف وترتيب راسى صاعد او نازل ، ام انه تفضيل ينتج عنه اثر على سلوكى في حياة الناس العملية ؟ هل هو نتيجة لعملية التعظيم والتبجيل لرفع الانبياء درجة اعلى او للتقرب الى الملائكة مسعودا اليهم وزلفى ؟ وما هى نتيجة التفضيل ؟ وكيف يتم الاختيار بين الانبياء والملائكة في الافضلية ؟ وهل هى افضلية مطلقة ام مجرد حكم قيمة طبقا للهوى والمزاج ودرجة الاحساس بالتعظيم والتبجيل والاغتراب من الواقع ؟

فاذا ما تم تفضيل الملائكة فلان الامرئى افضل من المرئى ، والمجرد افضل من العيئى ، والروحانيات متعلقة بالهيكل العلوية في حين تتعلق النفوس بالهيكل السفلية ، والروحانيات مبراة من الشهوة والغضب ومن الشرور كلها ، وهى نورانية لطيفة على عكس الجسمانيات المركبة . تقوى على الافعال الشساقة وتعلم المجردات والكليات . وكل هذه الاسباب فى الحقيقة انما تنبع من النظرية الاشراقية ومن المواقف الصوفية التى

تكشف عن اغتراب عن الواقع وبعد عنه وتطهر فيه ، وهروب منه (٢٨٩) .
وقد يتخصص الحكم بتفضيل الملائكة على الانبياء بأنهم الملائكة الذين لا
يعصون ربهم نظرا لواقعة ابليس . وقد يعم الحكم في تفضيل الملائكة
ليس فقط على الانبياء بل على جميع الناس وعلى عامة الخلق . وقد يتم
التخصيص برسل الملائكة منهم أفضل من عامة البشر (٢٩٠) .

وتفضيل الانبياء على الملائكة أكثر واقعية من التفضيل الاول وهو
أكثر مثالية . ويعتمد هذا التفضيل أيضا على حجج عقلية . فقد ابرت

(٢٨٩) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . فعندهم ان الملائكة أفضل
من الانبياء ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وهو أيضا موقف الحسين بن الفضل
العجلي وموقف الروافض ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، أما الحجج العقلية
التي يعتمدون عليها فمثل « ما نهاك ربك عن هذه الشجرة إلا أن تكونا
ملكين أو تكونا من الخالدين » ، « ولا أقول لكم انى ملك » وذلك في معرض
التواضع ، « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة القريبون » ،
« ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » ، وفي آيات أخرى كثيرة تظهر
الملائكة كمعلمين للانبياء « عليه شديد القوى » . ولما كانت الملائكة رسل
الله الى الانبياء فهم أقرب الى الله . كما يتم تقديم ذكر الملائكة على
الانبياء بعد الله مباشرة وقبل الانبياء في كثير من الآيات ، الاصول
ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الطوالع ص ٢١٢ ، أما الحجج العقلية فمعظمها
نظريات الفلاسفة عن الجواهر المفارقة وافتضاليتها على الجواهر المادية
مثل ، الملائكة ارواح مجردة ، الروحانيات متعلقة بالهيكل العلوية
والنفوس الانسانية بالهيكل السفلية ، الروحانيات مبراة عن الشهوة
والغضب مبدا الشرور كلها ، الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات
مركبة من المادة والصورة ظلمانية مائعة ، وهي قوية على الانفعال
الشاقة ، وهي عالمة لاحاطتها بالمجردات . واختياراتها موجهة الى
الخيرات في حين ان الارواح الفلكية مستقرة في العالم ، المواقف ص
٣٦٧ — ٣٧٠ الفرق ص ٣٤٣ ، الاصول ص ١٦٦ ، ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ،
الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، المسائل ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، المحصل ص ١٦١ —
١٦٣ ، وهو أيضا موقف القاضي وعبد الله الحلبي ، وهو موقف
« اهل الحق » أيضا فالملائكة أفضل من كل الخلق ، الفصل ج ٥ ص
٩١ — ٩٥ ، المعالم ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٩٠) عند بعض المعتزلة الملائكة الذين لا يعصون ربهم أفضل
من الانبياء ، والملائكة أفضل من جميع الناس ، الاصول ص ١٦٦ —
١٦٧ ، النسخة ص ١٥٢ .

الملائكة بالسجود لآدم . كما أن الله علم آدم الاسماء كلها والذي يعلم افضل من الذي لا يعلم . وأن عوائق البشر عن العبادة من شهوة وغضب وقدرته على العبادة وتكليفه لتجمله أكثر استحقاقا من الملائكة التي لا يوجد لديها مثل هذه العوائق . وأن وجود الإنسان في عالم الاختيار بين الممالك والحيوان يجعله أكثر حرية وحركة وغنى من الملائكة التي لا توجد الا في عالم واحد ، وليس لها هذا الاختيار ، وبالتالي فهي مجبرة على الخير وعلى الثبات فيه . وقد يزداد التخصيص في التفضيل فتصبح رسل البشر افضل من رسل الملائكة ، وعامة البشر افضل من عامة الملائكة . لقد كان هاروت وماروت عجلين في بابل وليسوا ملائكة أو كانوا ملكين عاصيين . وكيف تكون زبانية النار افضل من الانبياء ؟ وحين يتم التخصيص بالملائكة السفلية فالانبياء حتما افضل منهم ويظل الخلاف فقط في الملائكة العلوية (٢٩١) . الملائكة رسل الى الانبياء . لا يؤثرون في العالم كما يفعل الانبياء . ليست لهم ارادة وعقل ولا موت ولا حياة كما لمسائر البشر . بل قد يكون الانسان العادي افضل من الملائكة والانبياء . فكلهما رسول اليه مباشرة أو بتوسط . والانسان صاحب رسالة وامانة مثل الملائكة والانبياء ولكنه ليس معصوما مثل الملائكة أو مؤيدا من الله مثل الانبياء . هو موجود في العالم يعتمد على ارادته الحرة وعقله المستقل . وبالتالي كان امتحانه اعظم وكان جزاؤه ربما أكبر .

(٢٩١) هذا هو موقف اصحاب الحديث . الانبياء افضل من الملائكة ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، الطوالع ص ٢١٢ ، النسفية ص ١٥٢ ، وهو أيضا موقف بعض المعتزلة ، فهاروت وماروت كانوا عجلين من بابل . هل زبانية النار افضل من الانبياء ، « لن يستفكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » ، الاصول ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وعند بعض المعتزلة الانبياء افضل من الملائكة الذين عصوا ربهم كهاروت وماروت وابليس ، الاصول ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، وهو أيضا موقف الشيعة ، وهم افضل من الملائكة السفلية انما النزاع في الملائكة العلوية ، وبعض الحجج مثل « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ، « وعلم آدم الاسماء كلها » ، والذي يعلم افضل من الذي لا يعلم ، للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب ، الانسان مركب بين الملك والبهيمة . له عقل الملك وجسد البهيمة ، الطوالع ص ٢١٢ ، وقيل اولو الغرر ثم بقية الرسل ثم بقية الانبياء ثم الملائكة ، الكفاية ص ٧ .

ثم يصبح التفضيل داخل كل نوع ، تفضيل الملائكة على بعضهم البعض وتفضيل الانبياء بين بعضهم البعض . فيكون السؤال : من هو افضل الملائكة ثم من هو افضل الانبياء ؟ والسؤال بهذا الوضع يكون اكثر اتساقا مع نفسه لان التفاضل بين كائنات من نفس النوع فيصح التفضيل من حيث المبدأ وان ظل خاطئا من حيث الواقع . وكيف يمكن تفضيل الملائكة فيما بينهم ؟ وعلى اى مقياس ؟ هل يتم التفضيل وظيفيا بناء على تقسيم الملائكة فيما بينهم ؟ وعلى اى مقياس ؟ وهل يتم التفضيل وظيفيا بناء على تقسيم العمل وتوزيع المهام ؟ ولكن الوظائف متكاملة ، ولا فضل لاحدها على الاخرى . الفضل فقط في أداء الوظيفة او في عدم الاداء . ولما كانت الملائكة كلها مطيعة فالك في الفضل سواء . جبريل وعزرائيل واسرافيل وميكائيل كلها وظائف لا تتفاضل بينها مثل وظائف الحواس ، وظيفة العين ووظيفة اذن .. الخ (٢٩٢) . وماذا يعنى تفاضل الانبياء فيما بينهم ؟ الانبياء هم مجرد وسائل لتبليغ الوحي وليس لهم اى فضل بأشخاصهم على غيرهم . وليس بينهم تفاضل اذ ان كل نبي يمثل مرحلة من مراحل تطور الوحي . ولا تتفاضل بين المراحل بل تكامل بينها . بل ان المرحلة المتقدمة لانها اقل رقيا ليست بأفضل من المرحلة المتأخرة لانها اكثر رقيا ولا المرحلة المتأخرة لانها اكثر رقيا افضل من المرحلة المتقدمة لانها اقل رقيا . بل ان المرحلة الاخيرة والتي فيها يتم اكتمال الوحي وتحقق الغاية منه ليست بأفضل من المراحل السابقة التي لولاها لما اكتمل الوحي بل ربما كان الامر أكثر صعوبة في المراحل السابقة عنه في المرحلة الاخيرة بعد ان تعودت البشرية على الوحي وارتقت بفضله . وكم لاقى من الانبياء السابقين من العذاب والهوان والقتل ما لم يلاقه آخر الانبياء . وكم عوقبت أهم الانبياء السابقين بالطوفان او الغرق في البحر او بالريح او بالجراد والقمل ما لم تعاقب به آخر الامم .

(٢٩٢) عند البعض ترتيب الافضية من جبريل ثم ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة .. الحصون ص ٧٩ .

وعند كل أمة نبيها أفضل من جميع الأنبياء لأنها أفضل من جميع الأمم (٢٩٣) .

وقد يمتد التفاضل ليشمل الملائكة والأنبياء والبشر . فيأتي جبريل في المقدمة وي بعده ميكايل ثم بقية رؤساء الملائكة ثم عوام البشر . وقد يأتي الأنبياء أولا ، كل حسب فضله وفي مقدمتهم خاتم الأنبياء ثم الخلفاء الأربعة ثم التابعون ثم يقل الفضل قرنا بعد قرن . وقد يأخذ الأولياء مكانا عليا بين البشر قبل الصحابة أو بعدهم . وقد يتفاضل من صحب الرسول من الجن مع أصحابه من الإنس أو على الأقل يتساوون فضلا فكلاهما صحابة ! ويستمر التساوي في النزول انحدارا من السماء إلى الأرض ، وتلحق النبوة بالامامة . ويصبح التاريخ تاريخ انهيار وسقوط بعد أن كان تاريخ رفع وعلو (٢٩٤) . والحقيقة أن موضوع التفضيل إنما

(٢٩٣) عند أهل السنة محمد أفضل الأنبياء ، دون القول بأن أحد الأنبياء أفضل من الملائكة جميعا ، الفرق ص ٣٤٣ ، الأصول ص ١٦٦ ، ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، المسائل ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، المحصل ص ١٦١ — ١٦٣ ، وقد قيل شعرا :

والأنبياء يتلونه في الفضل وبعدهم ملائكة ذي الفضل
الجوهرة ص ١٢

وأيضا

وأفضل الخليقة الرسول يليه في الفضيلة الخليل
الوسيلة ص ٧٣

وعند الكرامية من المرجئة ، والباقلاني من الأشعرية واليهود والنصارى جاز أن يكون في أمة محمد من هو أفضل من محمد من بعثته إلى أن مات ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ ، ج ٥ ص ٦٨ .

(٢٩٤) جبريل ميكايل ثم بقية رؤساء الملائكة ثم عوام البشر ثم الأولياء ، أبو بكر وعمر ، ثم الصحابي فالتابعي ، وهناك تفاضل بين الخلفاء ، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، وتفاضل في القرون « أفضل القرون قرني » ، الحصون ص ٧٩ ، وقد قيل شعرا :

وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا فهل من شسقاق
الجوهرة ص ١٢

يكشف عن عقلية التدرج والمرتب وتصنيف البشر حسب درجات الكمال والشرف . وهو تصور يقوم على أخطاء عدة : منها تصور الناس على درجات راسية يتفاضلون فيها بينهم علوا وسفلا مع ان البشر جميعا متساوون لا يتفاضلون الا أفقيا أمايا أو خلفا ، « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » . وتكون المنافسة على أخذ الدرجات العليا وليس على السبق الى الامام وخلق الافعال . وذلك كله احساس بالتعويض والعجز . فالمحاصر في الواقع يفك حصاره الى أعلى ، فيتقدم نحو الوهم . ثم يتشخص ذلك كله في موضوع التفاضل بين الملائكة والرسول ، وداخل عناصر كل مجموعة فيها بينها .

كما يظهر التفضيل بين الانبياء والائمة . والتفضيل من حيث المبدأ ممكن لانه تفضيل من نفس النوع أى مفاضلة بين البشر . وتستند المفاضلة خلاصة عندها توضع الامامة كاستمرار للنبوّة ، وعندها يوضع الامام وريث النبي . وأن تفضيل الائمة على الانبياء هو تفضيل للفرع على الاصل . فالائمة خلفاء الرسول كما أن العلماء ورثة الانبياء . ولا ايلم ثانيا بلا نبى أولا . واذا ما استند التفضيل وأصبحت الائمة افضل من الملائكة لأن الانبياء افضل من الملائكة وبالتالي تكون الائمة بالضرورة افضل من الملائكة . واذا ما تم تفضيل الانبياء على الائمة فذلك تفضيل للاصل على الفرع ، والسابق على اللاحق ، وللنبوّة على تاويلها . ولكن يضطرب السؤال نفسه بغير ذئ معنى اذا ما كانت نتيجة التفضيل علاقة التساوى بينهما من حيث ان كليهما بشر لا يالو جهده في تحقيق الرسالة . ولكن يظل للنبي ميزة الاتصال والبداية في حين ان ليس للامام هذه الصفة . يوجد النبي في المحورين الراسي والافقى معا في حين يوجد

ومن صاحب الرسول من الجن له من الفضل ما لسائر الصحابة ، الفصل ج ٥ ص ٩١ ، انظر ، الباب الخامس ، التاريخ المتمين ، الفصل الثانى عشر ، الامامة ، وايضا الخاتمة ، من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية .

الامام في المحاور الاثني وحده . ولكن نظرا لظروف المجتمعات المضطهدة فقد يصل الائمة الى درجة التالىه فهم قادة الجماعة الذين سيحولون الاضطهاد الى حرية ويقلبون الجور الى عدل . ومن الطبيعى أن تكون الائمة حركة تصحيح لانحراف مسار النبوة . ولكن في المجتمعات السوية يقتضى التنزيه أن يظل الامام انسانا بشرا خالصا ، تحقيقا لرسالة النبى واستمرارا لها (٢٩٥) .

وكما يظهر التفضيل بين الانبياء والائمة تحت اثر الامامية فكذلك يظهر التفضيل بين الانبياء والاولياء تحت اثر الصوفية . وكيف تكون الولاية افضل من النبوة ، والولاية الفرع والنبوة الاصل ؟ ان الوضع النفسى والاجتماعى للولى مشابه الى حد كبير للوضع النفسى والاجتماعى للامام . الا أن الولى كان في مجتمع العجز وكان الامام في مجتمع الاضطهاد . وكلاهما مجتمع هزيمه . فاذا كانت النبوة السلاح الرئيسى للنظام القائم والدولة المسيطرة فقد كان من الطبيعى أن ترتفع درجة الامام في مجتمع الاضطهاد وأن يرتفع الولى في مجتمع العجز ، فيصبح الامام والولى اعلى درجة من النبى وافضل منه . وعلى هذا النحو يمكن للناس اتباع الامام والولى دون النبى ، وبالتالي ينضمون الى المعارضة ضد السلطة .

(٢٩٥) عند الروافض الائمة افضل من الانبياء ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، ولا احد افضل من الائمة مقالات ج ١ ص ١١٥ ، زعم بعض الغلاة أن الامام افضل من النبى ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند هشام بن الحكم لما اشترط العصمة في الامام وجوز الخطأ على النبى كان ذلك تفضيلا للامام على الرسول ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند الامامية الائمة افضل من الملائكة ، وزعمت الغلاة (البزيفية الخطابية) في أنفسهم أنهم افضل من الملائكة ، الاصول ص ٢٩٥ ، وجوز بعض الروافض أن يكون الائمة افضل من الملائكة ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، ص ١١٥ ، ومن البزيفية الخطابية من زعم أنه افضل من الائمة ، ولا يكون الائمة افضل من الانبياء ، مقالات ج ١ ص ١١٥ ، وهو أيضا رأى القائلين بالاعتزال والامامية ، وعند أهل الحق ان كان كل نبى افضل من جميع الملائكة فتفضيلهم على من دونهم أولى ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند غريق ثالث من غلاة الروافض الانبياء والائمة متساوون في الدرجات . ولكل منهم في دوره الفضل ما للأخر في دوره ، الاصول ص ١٦٤ .

ولكن في المجتمع السوي الانبياء افضل من الاولياء لو كان التفضيل يعنى الاتصال بالوحى وتبليغ الرسالة . وهذا ما يحدث للنبي دون الولي . واذا كان الصحابة افضل من الاولياء فكيف يكون الاولياء افضل من الانبياء ؟ النبي كامل ومكمل في حين ان الولي كامل فقط ولا يكمل احدا وليست له رسالة يبلغها للناس . النبي كامل عقيدة وشريعة ، تصورا ونظما فكماله اتمثل في حين ان الولي كامل روحيا فقط ولكنسه ليس قائدا وزعيما ومؤسس دولة كما هو الحال عند النبي . ان موضوع التفضيل لا يتعدى كونه سلاحا سياسيا من اجل الصراع على السلطة . وان تفضيل القادة انما يعبر في حقيقة الامر عن احقية مجتمع كل منهم في السلطة ، بقاء او انقلابا ، طاعة او خروجا (٢٩٦) .

د — سيرة النبي . وتبلغ ذروة تحويل النبوة الى شخص وليس الى رسالة في تحويل سيرة النبي من علم السيرة الى علم اصول الدين وتصبح احد قواعد العقائد في موضوع النبوة . ففي سيرة النبي يتحول

(٢٩٦) عند الكرامية في الاولياء من هو افضل من الانبياء ، وان ابن كرام كان افضل من عبد الله بن مسعود ومن كثير من الصحابة ، الاصول ص ١٦٧ ، ص ٢٩٨ ، في الاولياء من هو افضل من بعض الانبياء ، الاصول ص ٢٩٨ ، يكون في هذه الامة من هو افضل من عيسى . وعند الباقلاني (رواية ابن حزم) جائز ان يكون في هذه الامة من هو افضل من الرسول من حيث بعث اليه ان مات . وعند الجبائي (ايضا على لسان ابن حزم) انه لو طال عمر انسان من المسلمين ومن الاعمال الصالحة لا يمكن ان يوازي عمل النبي ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، الفرق ص ٣٤٣ ، شرح الفقه ص ١١٠ — ١١١ ، وتقول طائفة من الصوفية انه في اولياء الله من هو افضل من جميع الانبياء والرسول ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ ، ج ٤ ص ٥١ — ٥٢ ، شرح الفقه ص ١١٠ — ١١١ ، أما الفريق الثاني وهم اهل السنة فعندهم ان الانبياء افضل من الاولياء ، لا يبلغ الولي درجة الانبياء ، النسفية ص ١٤٧ . ويدل على ذلك القتل والنقل . مثل قول النبي في ابي بكر : والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين افضل من ابي بكر ، وما دام الولي هو الكامل في ذاته فقط فالنبي كامل ومكمل ، المعالم ص ١٠٥ — ١٠٦ ، ولان الانبياء معصومون ، ومكرمون بالوحى حتى في المنام بشهادة الملائكة ، وماورون بتبليغ الاحكام ، والاتصاف بكمالات الاولياء ، شرح الفقه ص ١١٠ — ١١١ .

الرسول من رسالة الى شخص وسيرة ذاتية ، نسبة من جهة ابيه ومن جهة امه ، واولاده ذكورا واناثا كجزء من العقائد . وهى معلومات تاريخية خالصة حول شخص الرسول لا دلالة لها بل وتعارض جوهر الرسالة بأنها ليست وراثية من أب أو جد ولا توريثا لابن أو حفيد . تحولت الرسالة الى شخص النبى وتم الخلط بين الرسالة والرسول . ويسود الخلط حتى الآن يحفظه الصبية فى الكتائب ، وتغنى فى التواشيع فى أجهزة الاعلام ، وتنشد فى الموالد ، وتعطى فى المصحات والمستوصفات كأسماء للمواليد المجدد ، تبركا وتيمنا . كما يدخل فى الاعتقاد أسماء الامكنة مثل مكة والمدينة وازمنة مولده ووفاته . وقد تكون القدس وفلسطين اقرب الى قلب المسلم وروحه ووجدانه وادخل فى العقائد . فالضائع اكثر حضورا فى الذهن من الموجود . وما اهمية معرفة اولاده وترتيبهم وأحفاده ؟ وهل هذا الترتيب زمانيا حسب تاريخ الولادة أم شرفيا حسب الشرف وكما يقتضيه الصراع السياسى والاحقية فى الامامة ؟ وهل ترتيب الزواج حسب الزمان أم حسب الفضل أم حسب درجة قربهم الى الرسول ؟ ويستعمل ذلك اليوم لاضفاء الشرعية على كل حاكم بنسبة نفسه الى بنى هاشم وامنيته أن يكون اميرا للمؤمنين وخليفة لهم حتى ولو كان سفاحا قاتلا ، او فاسقا عاصيا او ناهبا لثروات الامة وقاهرا لعلمائها . ان ذلك جزء من علوم السيرة وليس جزءا من علم اصول الدين ، فمكانه هناك البق . وما الفائدة من وضع أزواجه كجزء من العقائد دون أصحابه وقد كان دور أصحابه فى الرسالة اكبر بكثير من دور أزواجه ؟ ولقد قام القرآن بتقريع بعضهن ، والتخفيف على النبى مما أصاب النبى بسببهن . بل لقد حاربت احداهن خيرة الصحابة وسالت دماء المسلمين . بل لقد وضع أيضا أعماله وعماته . ولماذا لا تستمر القائمة فى وضع أخواله وأخالاته ، وأبناء وبنات العمومة وأبناء وبنات الأخوال ؟ بل ووضعت أيضا مرضعته ! لقد دخل هذا الجزء فى العقائد المتأخرة بعد أن تشخصت النبوة واختفت كرسالة فى أوضاع سياسية تشخص فيها المجتمعات والامم فى أشخاص الزعماء والساسة ، وتسمى الدول بأسماء سلاطينها ، وكلهم الى رسول الله منتسب ! ولولا بقايا من حياء لوضع كل منهم كجزء من التعليم الوطنى شجرة النسب ، وهو

مما يعارض روح الاسلام وأقوال الرسول ذاته في طلبه للناس أن يأتوه بأعمالهم ولا يأتونه بأنسابهم . وقد تكون ذلك آثار جاهلية وانتصار لنعرات بعض القبائل دون البعض الآخر . ولذلك نمط سابق في تاريخ الأديان في مقدمات الانجيل في أرجاع نسب المسيح الى داود أولا ثم الى آدم ثانيا لإثبات نسبه من تاريخ الملوك والأنبياء . وفي بعض الانساب توضع أسماء الأنبياء مثل الياس وخضر . ولولا صعوبة النقل الى آدم لأكملت شجرة النسب (٢٩٧) !

(٢٩٧) وما يجب اعتقاده أنه ولد في مكة وتوفي في المدينة . ويجب على الآباء أن يعلموا أولادهم ذلك . ويجب أن يعرف نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه . ويجب أن يعرف كل شخص عدد أولاده وترتيبهم وسنناته وهم سادات الامة على الوجوب . أولاده سبعة : ثلاثة ذكور وأربع إناث . وترتيبهم في الولادة القاسم ثم زينب ثم رقية ثم فاطمة ثم أم كلثوم ثم عبد الله وهو الملقب بالطيب الطاهر . وكلهم من السيدة خديجة . والسابع ابراهيم من مارية القبطية ، الكفاية ص ٧٢ — ٧٤ ، وما يجب الايمان به معرفة نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه : من جهة أبيه ، محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن نصر بن كلاب ، بن مرة ، بن كعب ، بن ثؤي (بالهمز) وتركه بن غالب ، بن فهر ، بن مالك بن النضر ، بن كنانة بن مدركة ، بن الياس ، بن مضر ، بن نزار ، بن معد ، بن عدنان . والإجماع منعقد على أن هذا النسب الى عدنان وليس فيها بعد الى آدم طريق صحيح ينقل . نسبه من جهة أمه : آمنة بنت وهب ، بن عبد مناف ، بن زهرة ، وعبد مناف هذا غير عبد مناف جده ، بن كلاب أحد أجداده فيجتمع مع أمه في كلاب ، الكفاية ص ٧٩ — ٨٢ ، الباجوري ص ١٢ ، ص ١٥ ، الجامع ص ٢٠ — ٢١ ، الوسيلة ص ٧٠ ، الحصون ص ٧٨ — ٧٩ ، وشفع به مولده وأبوه وأمه ومرضعته ومولده ووفاته وعمره وأولاده السبعة ذكورا وإناثا . وأزواجه : عائشة ، وحفصة ، وسودة ، وصفية ، وميمونة ، ورملة ، وهند ، وزينب ، وحورية ، وخديجة . وعمه ، حمزة والعباس . وعمة صفية ، العقيدة ص ٢٥ ٣٦ ، الانصاف ص ٦٣ — ٦٤ ، قاسم ، وطاهر ، وابراهيم كانوا أبناء رسول الله ، وفاطمة ورقية وزينب وأم كلثوم هن جميعا بنات رسول الله رضى الله عنهن ، الفرق ص ٨٧ ، الكفاية ص ٧٠ .

٢ — النبوة كرسالة .

ان ما يهم في النبوة ليس محورها الراسي ، نظرية الاتصال وكيفيته وطرقه ، فهذا أدخل في علوم الحكمة بل محورها الافقي اى تبليغ الرسالة للناس من المرسل عبر المرسل اليه الى المرسل اليهم وهو الادخل في علم الاصول . فالنبوة وسيلة لتبليغ الوحي . وتبدأ صلتنا بالوحي بمجرد اعلانه وتبليغه . اما قبل ذلك فليس لدينا وسيلة للتعرف على كيفيتها . وقد دخل المرسل اليه ، وهو الله ، من قبل في التوحيد ، في نظرية الذات والصفات . والحديث عن وسيلة الاتصال مثل الملائكة والجن والشياطين كل ذلك لا دخل له في الوحي الذي يبدأ بتبليغ الرسول به للناس وحمل الناس الامانة وتحقيقها في التاريخ . ان المرسل اليه ليس فقط هو النبي بل ان النبي هو مجرد وسيلة الى المرسل اليهم وهم الناس . والتوقف على الرسول تشخيص للنبوة وايقاف للتبليغ وقطع للرسالة وكتمان لها . اشخاص الانبياء لا تكون جزءا من الوحي . فالانبياء مجرد وسائل للتبليغ . وتبقى الرسالات بعد انقضاء الانبياء . وتبقى الرسالات تترى حتى اكتمال الوحي واندرأجها جميعا في آخر مرحلة (٢٩٨) . كما ان اثبات النبوة من طريق اثبات الصانع وقدرته لا تؤدي الى شيء لانسه لا يمكن نفي الصانع واثبات النبوة . فالنبوة اساسا رسالة . والذي يهم هو مضمونها وليس مصدرها . لا تنشأ بقرار من سلطة مطلقة ، ولا تعنى وجود معلم لم يتعلم بل تعنى نداء الواقع للفكر ، وطلب رسالة اثر وقوع ازمة في التطور الانساني والتعثر في ارتقاء الوعي البشرى (٢٩٩) .

فاذا لم تكن النبوة شخص الرسول فهل هي صفة فيه أم صفة

(٢٩٨) الانصاف ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢٩٩) يستعمل ابن حزم هذا البرهان لاثبات النبوة ، الفصل ج ١ ص ٥٧ ، ص ٦١ — ٦٢ .

خاصة بالرسالة التي يحملها ؟ وان كانت صفة فيه فهل هي فطرية أم مكتسبة ؟ والحقيقة أن النبوة ليست صفة في شخص الرسول فذلك أيضا تشخيص للنبوة في صفات النبي بل هي صفة للرسالة التي يحملها ، تواترها ، ومضمونها ، وتحقيقها . فلا تتوقف النبوة عند النبي بل تستمر في الرسالة الى نهاية الزمان طالما أن هناك مكلفا قادرا على الفعل والتمييز . وعلى افتراض انها صفة للنبي فهي صفة لا فطرية ولا مكتسبة أو هي فطرية ومكتسبة في آن واحد . فالنبوة ليست مجرد اختيار أمر بالتبليغ بل صفة حالة في النبي . فهي في هذه الناحية فطرية وليست مكتسبة ، من الداخل أكثر من الخارج . ومن ثم فلا احتياج الى أمر خارجي بل الى ظنروف الاضطهاد والظلم التي تفجر طاقات النبي الدفينة . تعنى فطرية عند القدماء انها هبة من الله . وهذا أيضا مود الى المحور الراسي في النبوة والى أرجاع النبوة الى المرسل وليس الى المرسل اليهم ثم الى الرسالة . النبوة فطرية لانها تمثل استعدادات خاصة في النبي ، وفي نفس الوقت مكتسبة لانها تنشأ في ظروف القهر والاضطهاد ، ويأتى النبي محررا للامة من التسلط والطغيان (٣٠٠) . وإذا

(٣٠٠) عند الكرامية النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول سوى الوحي اليه والمعجزات وعصيته . ومن كانت فيه هذه الصفة وجب على الله إرساله . الرسول من قامت به هذه الصفة ، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة ، الفرق ص ٢٤١ ، الاصول ص ١٥٤ ، ولكن عند أهل السنة النبوة ليست صفة ، النهاية ص ٤٦١ — ٤٦٧ ، وبإجماع أهل السنة النبوة ليست مكتسبة بل أمر يخصه الرب ، الحصون ص ٨٠ وقد قيل في ذلك شعرا :

ولو رقى في الخسر أعلى عقبة
يشاء جل الله وأهب المن
الجوهرة ص ١٢

للعالمين جل مولى النعمة
بشرعه غز لمن يشاء
فليس قطعيا صفة ذاتية
وغيرها فهو من الضلالة
الوسيلة ص ٧٤

ولم تكن النبوة مكتسبة
بل وذلك فضل الله يؤتيه لمن

أرسلهم تفضل ورحمة
ثم النبوة هي الإيحاء
كذلك مع تبليغهم الرسالة
فامتنع للاكتساب بالرياضة

كان النبی هو قائد الجماعة وهو المؤهل بصفاته لمهمة القيادة فهل تكون النبوة جزاء ؟ وإذا نجح في رسالته وحقق غايته وانتصرت الجماعة فهل عليها ثواب ؟ النبوة ليست جزاء بل اختيارا لافضل القوم زعيما لهم لصفاته وقدراته واهليته . وكيف تكون جزاء ولم تتم بمسدد ؟ وعلى اى شيء يكون الجزاء ما لم تتحقق ؟ الجزاء ، ثوابا وعقابا ، لكل فعل ، والنبوة باعتبارها فعلا يكون لها الجزاء بهذا المعنى . ولا تكون في الاصل ابتداء لان الاختيار يكون بناء على الاهلية والقدرة والا كان الاختيار عشوائيا بلا سبب (٣٠١) . ولا فرق في ذلك بين رجل وامرأة ما دامت النبوة مركزة على الرسالة وليس على الشخص . وبالتالي لا يهم جنس مبلغ الرسالة ، ذكرا كان ام انثى ، فالشخص ما هو الا وسيلة للتبليغ . ولكن الواقع من تاريخ الاديان ان الانبياء الذكور هم الغالب على الانبياء الاناث على مدى تاريخ النبوة وفي كل مراحل الوحي نظرا لما تتطلب النبوة من مهام الحرب وغنم القتال . ومن واقع التاريخ البشرى واحصاء قادة الحرب لمان الغالبية كانت من الذكور (٣٠٢) .

وقد تحولت الصفات في العقائد المتأخرة في اطار نظرية الوجوب والجواز والاستحالة ، ما يجب للرسول وما يمتنع عليه وما يجوز له من صفات . وكانت النتيجة اربع صفات للوجوب واربعة اضعادها في الاستحالة وصفة واحدة في الجواز . وبالتالي يجب على المسلم كما آمن

(٣٠١) اختلفت المعتزلة هل النبوة جزاء الى فريقين الاول يثبتها كذلك والثاني ينفيها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وحديث نفس الاختلاف اجابة على سؤال هل هي ثواب او ابتداء ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٢ ، وعند هشام بن عمرو الفوطى ، النبوة جزاء على عمل وانها باقية ما بقيت الدنيا ، الملل ج ١ ص ١١٠ .

(٣٠٢) نبوة النساء : هذا فصل حدث فيه التنازع في قرطبة في زمان ابن حزم . ابطالها طائفة واحالتها طائفة ، وتوقفت ثالثة . ولا توجد حجة للمنع ، الفصل ج ٥ ص ٨٧ — ٨٩ ، الوسيلة ص ٨٠ وهناك في تاريخ الاديان كاهنات وساحرات ونبيات مثل استيروروث ومريم . ومن القواد جان دارك .

بواحد وأربعين عقيدة في الله أن يؤمن بتسبع عقائد في الرسول . ولما كانت الصفات الأربعة الثانية فيما يستحيل على الرسول مضادة للصفات الأربع الأولى ، فيما يجب للرسول ، أمكن وضعها في أربع صفات واحدة اثباتا ونفيا ، إيجابا وسلبا ، فالاستحالة هي طلب للوجوب . الأولى يجب عليه الصدق ويستحيل عليه الكذب فالصدق أول شرط للتبليغ . والثانية تجب عليه الأمانة وتستحيل عليه الخيانة ، والأمانة في التبليغ مثل الصدق فيه . والثالثة يجب عليه التبليغ ويستحيل عليه الكتمان ، والتبليغ هو الاعلان وهو الغاية الرئيسية من النبوة ووظيفتها الأولى . والرابعة تجب عليه الفطانة ويستحيل عليه التهور أو البلاهة . لذلك نجحوا في قيادة الأمم وفي تأسيس الدول . وتجوز عليهم الاعراض البشرية من موت ونساء ومرض وعجز وشيخوخة وطعام وشراب وجماع ونوم . فالتنبى ليس الها ولا خالدا ولا يصمت إلى السماء ولا يسير على الماء بل يأكل الطعام ويهشى في الأسواق (٣:٣) .

(٣:٣) في بيان الفرق بين النبي وغيره فيما يجب أن يختص به من صفاته وأحواله وأفعاله ، في امتناع جواز الكذب والكتمان على الأنبياء وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٥ ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، وقد قيل في ذلك شسرا :

أرسل أنبياء ذوي فطانة	بالصدق والتبليغ والأمانة
جائز في حقهم من عرض	بغير نقص كخفيف المرض

العقيدة ص ١٢٠

وايضا :

وواجب في حقهم الأمانة	وصدقهم وصف لها الفطانة
وتدل ذا تبليغهم انبوا	ويستحيل ضدّها كما روي
وجائز في حقهم كالأكل	وكالجماع في الشب في الخل

الجوهرة ص ١٢

وايضا :

ووصف جميع الرسل بالأمانة	والصدق والتبليغ والفطانة
ويستحيل ضدّها عليهم	وجائز كالأكل في حقهم

الجزيدة ص ١٢٧ ، ص ١٢٧ ، ص ١٢٧

واذا كان الرسول قدوة في السلوك وأسوة حسنة للناس فقد رسب في وعينا القومي اضمداد الصفات لكثير من استقرار الصفات ذاتها . فتواري الصدق وراء التهور أو البلاهة . وجعلنا الامراض البشرية مستحيلة ، ورفعنا الزعماء الى مصناف الآلهة ، فلا تموت ولا تهرض ، واضفينا عليها صفات الوجوب وقديسناها عن صفات الاستحالة .

وبالرغم من محاولة بعض الحركات الاصلاحية الاخيرة تحويل صفات النبي الاربع الى خصائص للرسالة العامة ، فالتبليغ أساسا فهو ابلاغ الناس الخبر وايصال الرسالة وبالتالي القضاء على تشخيص النبوة التي قد تكون هي الجذر التاريخي لتشخيص السياسة والمبادئ والرسالات في اشخاص الرؤساء ، سرعان ما تحولت من جديد تحت أثر علوم السيرة الى نبوة مثخصة . بل وامتدت الخصال الاربع وتكاثرت وأصبحت بالعشرات . وتحولت من صفات محددة خاصة بتبليغ الرسالة الى صفات بدنية وجسمية ومزاجية خاصة مثل حسن صورته وبياض وجهه المشوب بالحمرة ونور عقله وذكاء لبه وحكمه وعفوه وصبره وجوده وسخائه وسماحته وشجاعته ونجدته . ثم تمتد الصفات الفردية الى الصفات

وايضاً :

وواجب للرسل الكسرام	الصدق والتبليغ للانعام
امانة ومظهرها فطانة	ويستحيل الضد خذ بيانه
الكذب والكتمان والخيانة	ورابع المقتنع البلاهة
وجبائز بهم وقسوع العرض	بحيث لا يقدح مثيل المرض
والاكل والقياس والجماع	فكن لهم حريم الاتباع
وحكمة الوقوع للمشقة	تكثر الاجنور مع تحفة

الوسيلة ص ٤٧

وايضاً ، السنوية ص ٢ ، ص ٧ — ٨ ، التوحيدية ص ٣ ، الكفاية ص ٢٥ ، ص ٧٤ — ٧٦ ، البيجوري ص ١٠ — ١١ ، الجابغ ص ١٤ — ١٦ ، ص ٢٢ — ٢٣ ، ص ٢٦ ، الجوهرة ص ١٢ ، الحصون ص ٢٢ — ٢٥ ، التحقيق ص ١٦١ — ١٦٥ .

الاجتماعية مثل حسن عشرته وأدبه ورحمته ووفائه وتواضعه وعدله وعفته وزهده ووقاره وصحته وهيبته والاعتقاد بنجاسة أبويه نظراً لنجاسة أهل الفترة كلها هكذا بلا أعمال أو استحقاق أو بعدد أحيائهما من جديد وإيمانهما بـه وكان الله مسيح آخر بيعت الموتى من القبور قبل يسوع الدين . وهو ما يظهر في المدائح النبوية والتواشيح الدينية التي تسمع في الموالد والاعياد كما تسمع الاغاني في مدح صفات الزعماء (٣٠٤) .

تاسعا : تواتر الرسالة .

إذا كانت النبوة تقوم على أربعة أطراف المرسل والمرسل اليه والرسالة والمرسل اليهم ، وكان النبي موضوع التوحيد والمرسل اليه هو شخص النبي كتشخيص للنبوة بقيت الرسالة والمرسل اليهم . وأهم ما تتطلبه الرسالة بعد التبليغ هو تواترها أي صحتها التاريخية وبقاؤها بلا تزيف أو تبديل أو تحريف ثم فهمها حتى يمكن أخيراً تطبيقها في الحياة العملية وتحويلها إلى شريعة وإلى نظام مجتمع ودولة (٣٠٥) .

(٣٠٤). تذكر في مصنفات العقائد المتأخرة عدة صفات أقسرب إلى ما يذكر في كتب السيرة مثل : حسن صورته ، نور عقله وذكاء لبه ، حلمه وعفوه وصبره ، جوده وسخائه وسماحته ، شجاعته وقهرته ، حياؤه واغضائوه ، حسن عشرته وأدبه وبسط خلقه مع أصناف الخلق ، شففته وزحمته على أمته ، وفاؤه وحسن عهده وصلته بالرحم ، تواضعه مع علو منصبه ورفعة رتبته ، عدله وعفته وصدق لهجته ، وقاره وصحته وحسن هيئته ، زهده في الدنيا ، ويجب أن يعلم أنه أبى من مشرب بحيرة على ما قال بعضهم ، ومن حسن الأنسب مع عترته اعتقاده بنجاسة أبويه أما بالاعتماد على قول من يقول بنجاسة أهل الفترة الذين كانوا قبل بعثة الرسول وهو من جبلتهم وأما بالاعتماد على ما ورد في بعض الآثار أن الله أحيائهما له حتى آمننا به ! ذلك جائز في مقدور الله ، الحصون ص ٧٠ — ٧٥ ، الكفاية ص ٨٢ .

(٣٠٥) تركت النقطتان الثانية والثالثة إلى عاشر ، مضمون الرسالة . انظر هذه القسمة الثلاثية في رسالتنا Les méthodes d'Exégèse وقد عرفناها حينئذ من علم أصول الفقه وليس من علم أصول الدين ..

وتواتر الرسالة ليس معجزة قديمة ولا حتى اعجازا جديدا ولا حفظا
إلهيا « انا نزلنا الذكر وانا له لحافظون » بل هو نتيجة لعمل علمي
تاريخي في البحث عن مناهج النقل وطرق الرواية . فصحة الوحي
التاريخية ليست معجزة بل هو عمل المؤرخين والرواة والنقلة وعلماء
الحديث . وما ساعد على ذلك كتابة الوحي منذ ساعة الاعلان . فلم يمر
بمرحلة شفوية قد يحدث فيها التغيير والتحريف والتبديل . حفظت نصوص
الوحي كتابة ، وانتقلت من يد الى يد حتى جمعها . ثم جمع الحديث
بعد ذلك بمناهج النقل الشفاهي التي وضعها علماء الحديث ومنها
التواتر . لقد حفظ الوحي في آخر مراحله ودون كلمة ومعنى في حين ان
الوحي كتابة ، وانتقلت من يد الى يد حتى جمعها . ثم جمع الحديث
فقط لعدم تدوين الوحي لحظة الاعلان ثم جمعه بعد ذلك دون معرفة
بمناهج النقل وطرق الرواية بل طبقا لمقاييس عقائدية صرفة ، العقيدة
الغالبية او عقيدة السلطة الدينية او طبقا لقرارات هذه السلطة ذاتها
حصارا للمعتقد المعارضة وتطويقا لها (٣٠٦) .

والوحي المكتوب او الشفاهي قبل التدوين هو نقل او سماع ،
وكلاهما خبر . والخبر ليس جزءا من الخبر لان الخبر يكون جزءا بوجود
السامع لا بوجود المتكلم . هذا بالاضافة الى ان المرسل باعتباره مخبرا
اولا هو موضوع التوحيد في نظرية الذات والصفات والافعال والمرسل
اليه باعتباره مخبرا ثانيا مجرد وسيلة . فالنبوة ليست شخصا بل رسالة
فلم يبق الا الرسالة والمرسل اليهم ، اي الخبر والسامع .

(٣٠٦) من ضمن معجزات الرسول بالنسبة للقرآن بقاءه بعد وفاته ومعجزات غيره لم تبقى بعد وفاة اصحابها ، التمهيد ص ١١٤ —
١١٥ ، الاصول ص ١٨٣ ، الوحي ينقل في التاريخ بالرواية ويكون هو
دليل اثباته للغائب ، الرسالة ص ١١٥ — ١١٧ انظر ايضا رسالتنا
الثانية ، الجزء الثاني : La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une
hermeneutique existentielle à Partir du Nouveau Testament.

والخبر كلام يحتمل الصدق والكذب أى أنه قول أو خطاب يمكن التحقق من صحته وصدقه . لذلك لم تدخل العبارات الانشائية ضمن الخبر . ولكن هل يعنى ذلك أن التمنى والتعجب والاستفهام والتساؤل والاستنكار وكل الصيغ الانشائية لا يمكن ايجاد وسيلة للتحقق من صدقها ؟ هل هى مجرد صيغ انشائية لا تعبر عن واقع على الاطلاق ، أى واقع ، حتى ولو كان واقعا شعوريا ؟ وهل الصيغ الخبرية خبرية تماما دون أن يكون فيها انشاء سواء فيما يتعلق بسلامة الإدراك أو خطئه أو بحياة الشعور وميله أو بصحة القضايا وكذبها ؟ ألا يعبر الخبر نفسه عن رغبة في وصف الواقع وإصدار أحكام عليه كما هو ؟ وهل هناك واقع مجرد دون رؤية انشائية ؟ اليس الواقع نفسه مكونا من مكونات الموقف الانشائي ؟ ولماذا يدخل النفي والاثبات والمدح والذم والتعجب عند القدماء في الخبر ويخرج الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنى والسؤال ؟ اليس التعجب صيغة انشائية مثل السؤال والتمنى ؟ (٣٠٧) .

ثم تظهر نسبة الوجود الثلاثية الى واجب وممكن ومستحيل في تقسيم الخبر . فينقسم الخبر الى ثلاثة أقسام : خبر عن واجب وهو الخبر الضروري ، وخبر عن ممكن وهو الخبر عن المحال ، وخبر عن ممكن . ثم تظهر نظرية العلم في الخبر عن الضروري . إذ يشمل الضروري المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة السمعية ، وهى القسمة الأصولية أيضا للأخبار . وفي الخبر عن ممكن يتحدد صدقه أو كذبه بالدليل . والدليل قد يكون داخليا بالاتفاق مع الحس والمشاهدة والعادة أو خارجيا عن طريق التواتر . فالتواتر جزء من نظرية الخبر باعتباره دليلا على

(٣٠٧) اختلف المتكلمون في الخبر : (أ) كل ما وقع فيه الصدق والكذب ومع ذلك يشتمل على ضروب النفي والاثبات والمدح والذم والتعجب ، وليس منه الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنى والمسألة (ب) الخبر هو الكلام الذى يقتضى مخرجا ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ — ١١٨ ، التمهيد ص ١٦٠ .

صدق الخبر الممكن (٣٠٨) .

١ — شروط التواتر .

والتواتر يفيد العلم اليقيني وما سواه من مناهج النقل وطرق الرواية لا يفيد الا الظن . وانكسار ذلك يؤدي الى انكار النبوة من حيث امكانية نقلها وصحة النقل تاريخيا ، وبوجه خاص انكار صحة القرآن تاريخيا وانتقاله مدونا ، وانكار صحة الحديث تاريخيا وانتقاله شفاهيا . وفي هذه الحالة لا يبقى لصدق النبوة الا صدقها النظري بأعمال العقل ، وصدقها العملي بتحقيقها في الواقع . ولا يفيد التواتر العلم اليقيني بذاته بل بشروطه وهي شروط اربعة تؤدي في مجموعها الى يقين التواتر . واذا ما نقص شرط منها يصبح الخبر آحادا لا يفيد الا الظن . فالآحاد ليس هو الخبر المروى عن طريق واحد ولكنه التواتر الذي تسقط منه أحد شروطه الاربعة حتى ولو كان مرويا بأكثر من واحد .

والشرط الاول للتواتر هو العدد الكافي من الرواة . ولا يوجد مدد معين كما بل يوجد عدد محدد كيفما اى العدد الذى بواسطته يحدث اليقين بصحة الخبر دون حد ادنى باطل الجمع وهو ثلاثة أو بأكثر الجمع الذى قد يصل الى المائة أو المائتين الى ما لا نهاية ، فالأخبار المتواترة بمجموعها وليس بأحاديها تعطى اليقين . فالتواتر كل معنوى لا يتجزأ .

(٣٠٨) الاخبار على ثلاثة اضرب : (أ) خبر واجب وهو خبر عن أمر ثابت بضرورات الحس وبداهات العقل (ب) خبر عن محال ممكن بضرورات الحس وبداهات العقل (ج) خبر ممكن في العقل لا يشهد بطلانه الحس ، التمهيد ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويذكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل في اطار هذه القسمة مثل الكلام في الاخبار ، فصل في بيان حقيقة الخبر ، في بيان ماله يكون الخبر خبرا ، في أن الخبر لا يصح خروجه عن كونه صدقا أو كذبا الى وجه ثالث ، في بيان ما يحسن من الخبر وينقبح ، في بيان اختلاف اقسام الاخبار فيما يقع من الفائدة ، فيما يتميز به كل واحد من الاقسام عن صاحبه ، فيما يعلم بطلانه من الاخبار ، المغنى ج ١٥ ص ٣١٧ — ٣٣٣ ، ج ١٦ ص ٣٩ .

العدد فيه ليس الكم المنفصل بل الكيف المتصل أى ما يمكن بواسطته الحصول على اليقين . فليست المائة مجموع أرقام آحاد تبلغ المائة ولكنها عدد معنوى يعطى اليقين لكونه مائة لا تنقسم . وفى التواتر المعنوى لا يكون العلم مصادرة بل علم بعدى ناشئ من التواتر . ويقين العلم ناشئ من العلم الذى يكتفى بالعدد . فاثبات العلم بعد التواتر ، واثبات اليقين بالعدد الكافى . وكلما زاد عدد الرواة زاد اليقين حتى يحدث اليقين وتتوقف الزيادة فى الرواة عن أن يكون لها أية دلالة ، وبالتالي يحدث التواتر المعنوى وهو مثل الاستقراء المعنوى الذى هو أحد طرق استنباط فى الشريعة (٣٠٩) .

(٣٠٩) حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة الملة للعلم أجاز امادته التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره فى عدد . وادعاء الفرق تحكم . فلنفرض طبقة لا تفيد ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد بالغا ما بلغ ، المواقف من ٢٤٧ — ٢٤٨ ، وقوع الوحي ملانه نقل اليها تواتر الوحي الى الانبياء لتبليغ الانبياء ما امروا بتبليغه واستقامة ذلك حتى صار العلم به كالعلم الضرورى ، التحقيق من ١٦٠ — ١٦١ ، التواتر غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم حصول العلم به . فاثبات العلم به مصادرة ، المواقف من ٢٤٨ ، ومن صفاتهم أن يكونوا عددا يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة ، وكل عدد امرنا الله بالاستدلال ثم على صدق الخبر به ، التمهيد من ١٣٦ ، ومن صفاتهم أن يكونوا أدوا كل منهم خبرا عن مشاهدة وكان فى الكثرة والعدد كمن وقع العلم بخبرهم ضرورة ، التمهيد من ١٦٤ ، التواتر هنا التواتر المعنوى لا اللفظى ، شرح الفقه من ١٥١ ، وعند أبى الهذيل خبر ما دون الاربعة لا يوجب حكما وما فوق الاربعة الى العشرين يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم « وان يكن منكم عشرون صابرون » (الانفال : ٦٥) ، الفرق من ١٢٧ — ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ ، ويعطى القاضى عبد الجبار عدة مسائل مشابهة مثل : فى أن من حق العلم ألا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك ، فى أن كل عدد زائد عن الاربعة سواء فى تجويز وقوع العلم عند خبرهم ، فى أن العادة فى الخبر الذى يقع العلم عنده يجب أن تتفق ولا تختلف اذا اشترك المخبرون فى القدر والصفة ، فى صفة الخبر الواقع عن الجماعة الذى يمكن أن يستدل على صحته ، فى بيان صحة خبر الواحد أو الجماعة اذا أمضى على جمع عظيم مشاهدة ما خبر عنه ، فى بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الاعمال وما لا يجوز ، المفتى ج ١٥ ، ص ٣٦١ — ٣٦٨ ، ج ١٦ ص ٩ — ٢٧ .

م ١٦ — النبوة — المعاد

والشرط الثاني هو استقلال الرواة عن بعضهم البعض بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب فإذا جاز الكذب على واحد فلا يجوز الكذب على الكل .
فالكل ليس مجموع آحاد بل له شخصية معنوية جديدة ، صفاتها استحالة التواطؤ على الكذب نظرا لانتشار الرواة في جميع اقطار الارض وعدم اجتماعهم في مكان واحد أو في زمان واحد بعد سماع الاعلان بالتبليغ (٣١٠) .

والشرط الثالث هو تجانس انتشار الرواية في الزمان أو العلم باستواء الطرفين في الرواية ، استواء أول الرواية مع وسطها وآخرها من حيث الانتشار . فقد يكون أول الرواية غير منتشر في الجيل الاول ثم يتزايد انتشارها في الاجيال اللاحقة نظرا لمصالح الجديدة التي كانت وراء هذا الانتشار . وقد تكون الرواية في اولها منتشرة في الجيل الاول ثم تتوارى في الاجيال اللاحقة نظرا لظهور مصالح جديدة معارضة كانت وراء الصمت عنها وكمثالها . الحالة الاولى من الاقل انتشارا الى الاكثر انتشارا والحالة الثانية من الاكثر انتشارا الى الاقل

(٣١٠) من قال بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم لوجوه : منها أن أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل إذ ليس كذب الكل الا كذب واحد ، الموافق ص ٣٤٧ ، والرد على ذلك بفرق الاوطان ، وتباعد الديار ، واختلاف الانساب ، وتغاير الاسباب ، التمهيد ص ١٦٤ ، يعمد الرسول في الدنيا الى أن بلغ أصحابه حد التواتر الذي يكون قولهم مفيدا للعلم ، المعالم ص ١١٣ ، في اثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله ، التمهيد ص ١١٢ — ١١٤ ، التمهيد ص ١٦٢ ، ينكر النظام حجة التواتر إذ يجوز تواطؤ أهل التواتر على وضع الكذب ، الفرق ص ١٤٣ — ١٤٤ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، انكر النظام الخبر المتواتر ، مع خروج ناقلين عند سماع الخبر عن الحصر ومع اختلاف هم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذبا ، هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري ، الفرق ص ٤٣ ، لذلك قيل عن النظام أنه عاب أصحاب الحديث وروايتهم ، الفرق ص ١٤٧ — ١٤٨ ، وعند ضرار وحنس الفرد الحجة بعد الرسول في الاجماع فقط وما ينقل عنه في احكام الدين من أخبار الآحاد فغير مقبول ، المال ج ١ ص ١٣٤ .

انتشارا . أما تجانس الانتشار عبر الاجيال خاصة في الفترة الشفاهية
فيبين عدم تغير الظروف وتجدد المصالح وحياد الراوى . وبالتالي
اصبحت الرواية معروفة عند الكافة ، ينقلها الكافة عن الكافة من جيل
عن جيل دون ذبوع زائد او كتمان مريب (٣١١) .

والشرط الرابع هو الاخبار عن حس . فالرواية في اصلها اخبار
عن حس ومشاهدة ، سمع او بصر ، وشهادة الحس مع اوائل العقول
مكونان رئيسيان في نظرية العلم قبل المكون الثالث وهو النقل . فصحة
النقل قائمة اولا على شهادة الحس وأوائل العقل وبداية الوجدان .
يقين التواتر اذن ليس خارجيا فحسب اى الاتفاق مع مجرى العادات بل
هو أيضا يقين داخلي بالاتفاق مع ما يحس به الانسان من نفسه وما
يشعر بوجوده ، وذلك ما يجعل العلم الناتج عن التواتر علما اضطراريا .
يعطى التواتر اذن حقائق بديهية حسية وحدسية ووجدانية ثابتة لا تتغير ،
يدركها الحس ويراهها العقل ويشعر بها الوجدان لاول وهلة بمقد
سماعه (٣١٢) . ومن هنا تأتى استحالة المعجزات لان شرط نقلها هو
التواتر وشرط التواتر الاخبار عن حس ، والمعجزة تناقض ضرورات الحس

(٣١١) شرط استواء الطرفين والواسطة ولا سبيل الى العلم به ،
المواقف ص ٢٤٨ ، ومن صفاتهم اذا كانوا خلفاء لسلف ، ولسلفهم سلف
ان يكون اول خبرهم كآخره ووسط ناقلية كطرفيه في أنهم قوم بهم يثبت
التواتر ويقع العلم بصدقهم اذا نقلوا عن مشاهدة ، التمهيد ص ١٦٤ .

(٣١٢) يجب ان يكونوا عالمين بما ينقلونه علم ضرورة واقعا عن
مشاهدة او سماع او مخترع في النفس من غير نظر واستدلال والا لم
يقع العلم بخبرهم ، التمهيد ص ١٦٢ - ١٦٣ ، عند ابي الهذيل الحجة
عن طريق الاخبار فيما غاب من الحواس من آيات الانبياء وفيما سواها
لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من اهل الجنة أو أكثر ، الفرق
ص ١٢٧ - ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ - ٨٠ ، ما أخبر به جماعة
يستحيل توأملوهم على الكذب عادة في أمر محسوس ، شرط صحة
الاعتقاد الا يكون فيه شيء يمس التنزيه ، الرسالة ص ٢٠٠ - ٢٠٢ ،
ومن صفاتهم ان يكونوا عددا ، كل منهم يخبر عن مشاهدة ، التمهيد
ص ١٦٤ .

وبداهات المعقول . ولا يوجد دليل عقلى على اثبات الكرامة أو المعجزة
إلا الخبر . ولما كانت رواياتها كلها ينقصها شروط التواتر ، فهي كلها
آحاد لا تفيد إلا الظن . وإن غياب الاتفاق مع الحسن ليعادل رواية
عشرين راويا فيهم واحد من المبشرين بالجنة (٣١٣) ، وبالإضافة إلى النقد
التاريخى للروايات المتضمنة للمعجزات فإنه يمكن القيام بنقد داخلى .
فعلى فرض صحة الرواية فإنه يجوز أن تكون المعجزة خطأ فى الإدراك
أو جهلا بالواقعة أو خطأ فى التصورات أو عدم دقة فى التعبير ، واستعمال
الأساليب الإنشائية بدلا عن القضايا الخبرية خاصة فى عصر لم يكن
الشعور التاريخى فيه محايدا بل كان ملتزما انفعاليا بالوقائع المروية ،
ويميل بطبيعته إلى التفضيم والتضخيم من أجل التأثير على النفوس . فقد
كانت الفساية من الرواية نشر الدين والدعاية له كما هو الحال فى معظم
الروايات فى تاريخ الأديان خاصة المسيحية وانتشارها فى الجماعة الأولى .

(٣١٣) ولكن أهل السنة الأشاعرة يقبلون رواية المعجزات حتى
ولو لم ينطبق عليها شروط التواتر وبالتالي كانت آحادا منذ الأجيال الأولى
حتى الحركات الإصلاحية الحديثة . فلديهم صبح النقل ووجب التصديق
ولا يجوز الإنكار . أن لم تفدنا بأحاديثها علما بوقوعها فهي بمجموعها
أمانتنا علما قطعيا وبقينا صادقا بأن خوارق العادات قد ظهرت على أيدي
أصحاب الكرامات ، النهاية ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، ونحن معشر المسلمين
من أهل السنة والجماعة نؤمن بكرامات الأولياء لورود النصوص الشرعية
بذلك ونقل الأخبار الكثيرة بوقوع خوارق العادات لكثير من الصالحين
أكرمهم الله بها ، الحصون ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، قصة أصحاب الكهف ،
الموافق ص ٣٧٠ ، كرامة زكريا ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، استدلال الزاهبون
إلى الجواز بما جاء فى الكتاب من قصة الذى عنده علم الكتاب الواردة
فى خبر بلقيس من أحضاره عرشها قبل ارتداد الطرف وقصة مريم وحضور
الرزق عندها وقصة أصحاب الكهف ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ،
أثبتها الموحدون لاستفادته الخبر مثل (أ) صاحب سليمان وأتتاه لعرش
بلقيس قبل ارتداد الطرف إليه (ب) رؤية عمر على مقبرة بالمدينة جيش
نهاره وقوله : يا سارية ، الجبل . وسمع سارية ذلك الصوت على
مسافة زهاء ٥٠٠ فرسخا حتى صعد الجبل وفتح الكمين للعدو وكان سبب
الفتح (ج) قصة سفينة موسى الرسول مع الأسد (د) قصة عمر الطائي
مع الذئب حتى قيل له حكم الذئب (هـ) قصة أهبان بن صيفى وأبى ذر
الغفارى مع الوحش ، الأصول ص ١٨٤ — ١٨٥ .

النبوة إذن واقعة بيقين التواتر ، والتواتر أساس المعرفة التاريخية . يستحيل معه التواطؤ على الكذب ، وبه نقلت أملاَم الانبياء . التواتر يفيد اليقين ، وهو يقين قائم على العادة وعلى استقرار الوقائع وحكم العسادة . ولما كان الخبر وسيلة لاعطاء بداية يقينية أولية يبدأ منها العقل كان لابد أن يعطى علما ضروريا . فإذا ما أعطى بداية ظنية فإن البناء كله ، المعرفى والسلوكى يكون ظنيا .

فإذا ما أفاد التواتر العلم لشروطه الأربعة فإن الآحاد لا يفيد إلا الظن . وخبر الواحد ليس هو الخبر الذى يرويه واحد بل هو الخبر الذى يفقد شرطا من شروط التواتر الأربعة ، ومن ثم يكون ظنيا فى العلم وإن ظل يقينيا فى العمل . ولما كان علم التوحيد علما نظريا لا عمليا فخير الواحد فى العقائد لا يكون أساسا لليقين . ولا يقال فى العقائد بالظن . ولما كانت معظم روايات السمعيات آحادا وخبر الواحد لا يعطى إلا الظن فى النظريات استحال تأسيس السمعيات وهى الشق الثانى فى علم أصول الدين بعد الشق الأول وهى العقلية ، التوحيد والمعدل . ولما كان لا ينتج عنها عمل أو فرض أو شريعة باستثناء موضوعى النظر والعمل ، والإمامة والسياسة فأهميتها فى الحياة العملية أهمية غير مباشرة عن طريق الأثر النفسى للعقائد وليس عن طريق الواجبات والفروض . لذلك يمكن اللجوء الى البناء الشعورى لخبر الواحد والبحث عن شروط الراوى الواحد حتى يكون للرواية أكبر قدر ممكن من الصحة التاريخية وبالتالي من اليقين العلمى . وهى أيضا شروط أربعة : الإسلام والعدالة والضبط والبلوغ ، وهى صفات موضوعية لشعور الراوى تضمن سلامة ادراكه وخلوه من الهوى وحياده . فالإسلام شرط الالتزام بالتبليغ والانتساب الى حضارة والولاء لمبادئها . والعدالة شرط اخلاقى ، حياد الشعور وسلامته من الهوى . والضبط شرط ادراكى بالنسبة لسلامة الحواس ، السمع والحفظ والاداء ، الالذن والذاكرة واللسان . والبلوغ شرط عقلى حتى يتم الاتفاق بين الحس والعقل والنقل . وما سوى ذلك من شروط خاصة إذا كانت لا تتوافر فيها الموضوعية لا تدخل كعامل فى اليقين . أحوال الشعور إذن ، وضعه أم حياده ، ضرورة لمعرفة صدق الخبر .

وتعلم هذه الاحوال بتحليل الشهور وليس بالخبر والا تحول الامر الى دور ، تعرف الاحوال بالخبر ويعرف الخبر بالاحوال ، مثل أن يكون احد الرواة من العشرة المبشرين بالجنة او من اهل الجنة الذين لا يحصى عددهم والذين ما زالوا في غياب المجهول لم تتم أعمالهم بعد حتى يكون لهم استحقاق (٣١٤) . ولا يوجد وسط بين التواتر والآحاد . المشهور الذي هو في الاصل آحاد ثم أصبح متواترا هو آحاد لانه تواتر ينقصه شرط النجاس في الزمان . ولما كان الآحاد هو التواتر مع نقص أحد شروطه فان الخبر في النهاية لا يكون الا متواترا حتى يفيد العلم القطعي (٣١٥) .

(٣١٤) ومع ذلك يعتمد اهل السنة الاشاعرة على خبر الواحد ويعتبرونه مصدرا للعلم . فلو اوجب التواتر العلم لوجب خبر الواحد . واللازم مختلف . بيان الملازمة أن التواتر لا يشترك فيه اجتماع أهله اتفاقا بل يحصل بخبر واحد بعد واحد ، فالموجب له هو الخبر الاخير ، الموافق ص ٣٤٨ ، هذا الخبر لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل ان كان ناقله عدلا ولم يعارضه ما هو اقوى منه ، التمهيد ص ١٦٤ ، وكان الخياط ينكر الحجة في أخبار الآحاد وما اراد بانكاره الا انكار اكثر احكام الشريعة فان اكثر غروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد ، الفرق ص ١٨٠ ، ولم يوجب ابو الهذيل بالخبر الكثرة والفسقة حجة وان بلغوا عدد التواتر الذي لا يمكن تواطؤهم على الكذب اذا لم يكن فيهم واحد من اهل الجنة ، الفرق ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ ، من ورد عليه الخبر بان الخبر قد حرمت وان القبلة حولت فعليه ان يعلم ان الذي أخبره مؤمن أو كافر . وعليه ان يعلم ذلك بالخبر وليس عليه ان يعلم ذلك بالخبر ، في أن من حق المخبرين الا يعتبر فيهم من الصفة الا ما ذكرناه من كونهم عالمين بما أخبروا عنه باضطرار دون كونهم مؤمنين وكونهم من لا يغير ولا يبدل ، في أن العلم بخبر الواحد أو الجماعة لمقارنة اماره وسبب ما يتصل بذلك لا يقع ، في أن من حق هذا المخبر الا يؤثر في صحة العلم به التكذيب والتصديق ، المغنى ج ١٥ ص ٣٨٢ — ٤٠٠ ، الكلام في خبر الواحد ، في جواز ورود التعبد بخبر الواحد ، في أن اليقين يدور بذلك ، المغنى ج ١٧ ص ٣٨٠ — ٣٨٥ .

(٣١٥) الاخبار المروية ثلاثة مراتب (أ) متواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب ، ومن أنكره كثر (ب) مشهور وهو ما رواه واحد عن واحد ثم جمع عن جمع لا يتصور توافقهم على

فإذا ما استحال يقين التواتر لسند الرواية بضرورة مطابقتها للحس والعقل فإنه يبقى ضرورة مطابقة متن الرواية أساسا ليس فقط مع الحس والعقل بل مع الواقع أيضا . وإن لم يكن تواتر الرسالة دليلا على صدقها تكون مطابقتها لبادئ العقل وضرورات الواقع أدلة أخرى على صدقها . فالمطابقة لا تكون مع التاريخ وحده بل أيضا مع بدايات العقل ومع مصالح الناس . الوحي أثبات لحقائق العقل والواقع . وقد يدخل الشعور في التعريف وتكون المطابقة أو عدم المطابقة بعلم أو بعسر علم . وقد يدخل بعد ثالث للتعريف في نشأة القضية ذاتها هل هي خبر أى سمع ونقل من وحي أم هي خبر قائم على الإدراك والتصور ثم الإيصال والمشافهة . لا يعلم صدق الخبر أو كذبه إلا بعد التحقق في الواقع لا قبله . وقبل التحقق يكون الخبر مجرد افتراض . مضمون الخبر لا يقل أهمية عن روايته ، ومتن الرواية أحد وسائل تحقيق صدقها مثل سندها . والتحقق من صدق المتن لا يقل أهمية عن التحقق من صحة السند (٣١٦) .

==
الكذب (ج) خبر الواحد وهو أن يرويه واحد عن واحد فلا يكفر جاحده غير أنه يائم بترك القبول إذا كان صحيحا أو حسنا ، شرح الفقه ص ١٥١ ، في الدلالة على أن في الأخبار ما يكون طريقا للعلم ، في أن العلم الواقف عن هذه الأخبار ضرورى وليس باكتساب ، في أن من حق من يقع العلم عند خبرهم أن يكونوا عالمين بها خبروا عنه باضطرار ، المغنى ج ١٥ ص ٣٢٤ — ٣٧٦ .

(٣١٦) ومما يدل على صحة ارسال الله وجوازه هو أنه إذا لم يكن في ارسالهم افساد التكليف ولا ابطال المحنة ولا ايجاب قلب بعض الأدلة ولا اخراج القديم عن قدمه ولا قلب لبعض الحقائق ولا الحاق صفة النقص بالمرسل ، وكان في ارساله تعريض لخلق من المكلفين لثواب جليل ونفع عظيم صح ذلك في حكمه وكان عدلا من عمله ، التمهيد ص ١١٢ ، واختلفوا في الصدق والكذب (أ) الصدق هو الاخبار عن الشيء على ما هو به . والكذب الاخبار عنه بخلاف حقيقته بعلم وقع أم بغير علم (ب) الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة والكذب إما

٢ - تطبيق شروط التواتر على الكتب المقدسة .

وشروط التواتر ليست خاصة برسالة دون رسالة أو بكتاب دون كتاب أو بأمة دون أمة . فهي شروط واحدة تنطبق على أية رسالة وعلى أى كتاب ولدى أية أمة . ولو أنها تخرج من كتاب خاص وحالة خاصة إلا أنه يمكن تعميمها حتى تستقل كمناهج رواية وطرق نقل يصح تطبيقها على كل الكتب المقدسة الأخرى في مراحل الوحي السابقة أو حتى روايات الأدب الشعبي وروايات الشعراء العربى القديم . وتبرز قوة الوحي في آخر مرحلة له من حيث تواتر الرسائل وصحتها في التسايرخ ونقده لتحريف الكتب المقدسة الأخرى تاريخيا وعقائديا وسلوكيا ، من حيث الصحة التاريخية ، وفهم العقائد ، وسلوك أهل الكتاب (٣١٧) .

==
الأخبار عنه بخلاف حقيقته أو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم . والصدق ذو شروط شتى منها صحة الحقيقة والعلم بها « وأمر الله به » . والكذب له شروط ، علم الحقيقة كالعلم باعتماد نفيها ، والنهي من الله عنه ، ما وقع بغير علم خبر مائر لا يسمى صدقا ولا كذبا ، مقالات ج ٢ ص ١١٨ - ١١٩ ، واختلفوا هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع مخبره أم لا بين الإثبات والنفي ، مقالات ج ٢ ص ١١٩ ، وقد ذكر القساضى عبد الجبار عدة مسائل منها : فيما يجب أن ينقل من الأخبار وما لا يجب ذلك فيه ، فيما لا يجوز فيه الكتمان ولما لا يجوز فيه ، فما يعلم انتقاء المخبر عنه أو يترك نقله على طريقة مخصوصة ، المغنى ج ١٥ ص ٤٠٥ - ٤٠٩ ، ج ١٦ ص ٤١ .

(٣١٧) يظهر ذلك بوجه خاص عند ابن حزم فيتحدث عن وجوه النقل عند المسلمين ويفصلها في ست (أ) شيء ينقله أهل الشرق والغرب جيلا عن جيل بلا اختلاف بين مؤمن وكافر مثل القرآن (ب) شيء نقلته الكافسة عن مثلها حتى الرسول مثل معجزات الرسول (ج) ما نقله الثقة عن الثقة حتى النبى ومعروف الرواة (د) ما نقله الثقة عن الثقة عن النبى حتى قبل النبى بواحد (هـ) ما نقله الثقة عن الثقة عن النبى وأحد الرواة مجرح (و) ما نقله الثقة عن الثقة حتى النبى وأحد الرواة مجرح مع زيادة أو نقصان ، الفصل ج ١ ص ٨٢ - ٨٥ ، وذلك ردا على اعتراضات أهل الكتاب على المسلمين مثل (أ) مدح القرآن للحواريين وحديث القرآن عن

فإذا ما طبقت شروط التواتر ومناهج النقل وطرق الرواية على الكتب المقدسة السابقة ، التوراة والانجيل فسرعان ما يظهر تحريفها وتبديلها كما وصف القرآن وكان الاكتمال يفترض التاريخ ، والبناء يكشف عن التطور ، وتدوين آخر مرحلة مقياس لما كان يمكن أن يتم في المراحل السابقة . وقد يستقل هذا الموضوع عن النبوة ويصبح جزءا مستقلا ويكون موضوعا جديدا أقرب الى تاريخ الاديان ونقد النصوص . وهو ما تحول بعد ذلك في حضارة أخرى ، هي الحضارة الغربية الحديثة ، وبفضل الحضارة الاسلامية الى علم مستقل باسم « النقد التاريخي للكتب المقدسة » . كما استقل من قبل أحد اوصاف الذات الست وهي الوجدانية لتصبح تاريخا للوجدانية مقلوبا الى عقائد الشرك والوثنية في الفرق غير الاسلامية (٣١٨) . وتظهر المناهج الاسلامية سواء

عقائد المسيحية مثل الرمع (ب) تشبيه القرآن لا يقل عن تشبيه التوراة والانجيل (ج) نقل القرآن وفيه اختلاف ايضا في القراءات والكتابة والنقل ، والاهم في الحديث ، الفصل ج ٢ ص ٧٧ — ٨٢ .

(٣١٨) كان هذا الموضوع من أولى الاختيارات منذ ثلاثية التسبب « مناهج التفسير » ، « تفسير الظاهريات » ، « ظاهريات التفسير » ، وكلها بالفرنسية . قد كتبت الجزء الثالث منها « ظاهريات التفسير » محاولة في التفسير الوجودي ابتداء من العهد الجديد « La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à Partir du Nouveau Testament,

لأثبات التحريف في الانجيل كما يفعل القدماء . ابتداء من الافتراضات القرآنية واعتمادا على علم « النقد التاريخي للكتب المقدسة » في الحضارة الغربية الحديثة . واستمر الاهتمام في ترجمتنا لاسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » وفي مقدمتنا لها ، وكذلك في ترجمتنا للسنج « تربية الجنس البشري » وباقى أعماله اللاهوتية وفي مقدمتها « غرض جديد خاص بكتاب الانجيل باعتبارهم مؤرخين بشر ١٧٧٨ » والذي لم ينشر بعد ، أيضا دراستنا « تاريخ الاشكال الادبية » ، الف ١٩٨٠ ، وكذلك كتابنا بالانجليزية Religious Dialogue and Revolution وسنعيد دراسة الموضوع في القسم الثالث من التراث والتجديد بعنوان « نظرية التفسير » ، انظر « التراث والتجديد » ص ٢١٥ — ٢١٨ .

من علم أصول الفقه أو من مصطلح الحديث والتي استمد منها علم أصول الدين هذا الجزء من تواتر الرسالة في موضوع النبوة . وترفض النظريات اللاهوتية في النقد مثل رفع الله كلامه من الصحف لانقاذه من التحريف وهو مثل حفظ الله كلامه في القرآن . فالتوراة الصحيحة والانجيل الصحيح لم يرفعهما الله بل ضاعا إما في مرحلة الشفاهي أو ثم تحريفهما وتبديلها زيادة ونقصانا في مرحلة النقل الكتابي .

ويمكن تصنيف أحكام القدماء على التوراة والانجيل وكيف انهما لم يستوفيا نقلهما شروط التواتر في ثلاث قضايا رئيسية . الاولى تحريف النصوص وتبديلها وتغييرها وبالتالي عدم صحتها تاريخيا . وتستعمل لاثبات هذه القضية مناهج تحليل النصوص وذكر اهلها واسمائها وضياح النصوص مع ذكر العوامل الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء النقل وحال الدولة قبل السقوط وبعده ودور الاخبار في التزييف . والثانية سوء فهم هذه النصوص المحرفة وتزييف عقائدها وضياح التوحيد والععدل وانكار النبوات والمعاد ونهاية العمل الصالح وسقوط الدولة . فاصبح التحريف مضاعفا ، تحريف النصوص أولا ثم تحريف العقائد ثانيا . والثالثة سوء أفعال أهل الكتاب وعدم قيام النصوص بدورها الرئيسي في توجيه سلوك الافراد والجماعات .

فالتوراة التي بين ايدينا اليوم محرفة ومبدلة وليست منزلة من عند الله . ولم تبق التوراة واحدة لم تتغير ولم تتبدل عبر الاجيال . فتاريخ النص يثبت هذا التغير والتبديل سواء اثناء قيام الدولة أو بعد انقراضها . وتخالف المسيحية توراة عزرا الاولى وليست مطابقة لها . ولا يوجد اتصال بين الانبياء والرواة بل تنقطع سلسلة الرواة ولا تتعدى كونها مشهورة . وهي ملوثة بالاطشاء التاريخية ، فهناك تواريخ يقص فيها موسى حياته قبل مولده وبعده وفاته وضعها الاخبار على لسانه . فقد كان لهم دور بارز في التحريف والتبديل في النصوص والشرائع . وهي ملوثة بالاضطراب الزماني وتحتوي على خلط في الانساب واضطراب في احصاء الاجيال . كما انها مليئة بالوقائع المعارضة لحوادث

التاريخ وعلوم الطبيعة والجغرافيا في وصف انهيار الأرض ومصائبها ومنايبتها وروايتها . ويناقض بعضها البعض من حيث التحديدات المكانية مما يكشف عن خطأ المترجم ووضع الاحبار . فالتوراة مناقضة للواقع التاريخي والجغرافي ، (النقد الخارجي) ومتناقضة فيما بينها (النقد الداخلي ، ومراجعة الكتاب على نفسه) (٣١٩) . وبالنسبة للقضية الثانية ، سوء فهم العقائد ، فهي ملوثة بالتشبيه وهو مضاد للتنزيه . وتوحى بعض عباراتها بتعدد الآلهة . وكيف يصارع يعقوب الله أو الملائكة ؟ كيف يعجز الله صراع يعقوب ؟ وما الفائدة من صراع نبي وملاك ؟ كل ذلك مظاهر للتشبيه . وكيف يجوز البدء على الله ؟ وكثيرا ما تبطل النبوات وينكر البعث والجزاء . وفي المعجزات تقسم السحرة كما تقوم الانبياء بإجراء المعجزات . وكثيرا من رواياتها تناقض الحس والعقل (٣٢٠) . أما القضية الثالثة الخاصة بالسلوك فإن كثيرا من أشعارها مثل « شعر الاثمار » (نشيد الانشاد) كلام أحق لا يعقل مضاد للاخلاق ولتنزيه الله . وكثيرا من مطالبها مضادة للكمال الخلقى ، ومحال أن تأتي شريعة الانبياء بما لا يفهم أو يضاد الاخلاق . وتتناقض التوراة مع القانون الخلقى للاستحقاق ثوابا أو عقابا في اهلاك قوم لوط ، الصالحين والطالحين . والنبي مضاد للاخلاق كما هو الحال في قصة ضيوف ابراهيم المنتحلة . اذ كيف يرتكب الانبياء المحرمات ؟ وكيف يقع ابناءؤهم وبناتهم في المحرمات ؟ كيف يطيع النبي أهواء قومه ؟ وأخيرا لم يتحقق المعساة في التوراة باحتلال العبرانيين من الفرات الى النيل وان كانوا قد احتلوا فلسطين وجزاء من لبنان وسوريا ومصر (٣٢١) .

-
- (٣١٩) الفصل ج ١ ص ٩٣ — ١٠١ ، ص ١٠٨ — ١١٤ ، ص ١٢٠ — ١٢١ ، ص ١٢٧ ، ص ١٣٠ — ١٤٧ ، ص ١٥٦ — ١٦٠ .
 (٣٢٠) الفصل ج ١ ص ٩٢ — ٩٥ ، ص ١١١ — ١١٣ ، ص ١٢١ — ١٢٧ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ج ٢ ص ٤ — ٦ ، ص ١٤ — ١٩ .
 (٣٢١) الفصل ج ١ ص ٦ ، ص ٩٦ ، ص ١٠٢ — ١١١ ، ص ١١٤ — ١١٧ ، ج ٢ ص ٦ ، ص ١٤ — ١٦ .

أما بالنسبة للإنجيل فتبرز نفس القضايا الثلاث : التحريف في النصوص ، سوء فهم العقائد ، وأخيراً قضية السلوك الخلقى . فبالنسبة للقضية الأولى يبدأ تاريخ المسيحية بمؤامرة يهودية نفذها بولس مثل مؤامرة عبد الله بن سبأ . فبولس هو المسؤول عن تبديل المسيحية ووضع شرعة جديدة . وهناك عديد من التناقضات داخل كتب النصارى مع التاريخ والوقائع والحوادث ، واختلاف في التواريخ وعمر الأجيال من آدم إلى إبراهيم ، وهو خلاف قائم أيضاً بين السبعينية وتوراة اليهود . وفي الإنجيل أيضاً تناقضات بالنسبة للتوراة فهل هي نسخ لها ؟ والاختلافات في الروايات في الزمان والمكان والرتبة والمال كثيرة مثل رواية اختيار المسيح للتلاميذ في الإنجيل الأربعة ، وروايات جدد التلاميذ له مرة قبل أن يصيح الديك مرة بعده ، وتناقضات في روايات الإيمان عند التلاميذ . وكيف يعطى المسيح للتلاميذ قوة على الأسباط الآننى عشر وفيهم يهوذا ؟ وهناك اختلافات كثيرة بين الإنجيل الأربعة . كما أن هناك إنجيل أخرى كثيرة غير الإنجيل الأربعة تحتوى على كثير من أقوال المسيح الصحيحة ولكن لا تعترف بها الكنيسة لأنها لا تقر بعقيدة التثليث . وهناك تناقضات في دخول المسيح القدس ، وتناقضات في نسب المسيح في بدء الخلق وهي فوائد الإنجيل الأربعة . كما أن معجزاته مضطربة ومتناقضة تقسم على الكذب في النقل . ولا توجد تفرقة بين السحر والمعجزة كما هي الحال في التوراة ، فالأنبياء الكاذبون يقومون بأجراء المعجزات . وكثير من أمثال المسيح غير مطابقة للواقع مما يدل على وضعها خاصة في أمثال الزرع ، والمسيح غير خبير بالفلاحة مثل الذى وضعها . وثبتت مقدمة إنجيل لوقا بأن الإنجيل مؤلفه باعترافه من نصوص سابقة ولبست رواية متواترة أو شهادة عيان مباشرة (٣٢٢) . أما بالنسبة لسوء فهم النصوص وتزييف العقائد فتأتى عقيدة التثليث

(٣٢٢) الفصل ج ٢ ص ١٩ — ٢٦ ، ص ٣١ — ٣٤ ، ص ٣٧ — ٣٨ ، ص ٤٣ — ٤٥ ، ص ٤٩ — ٥٠ ، ص ٥٣ — ٥٧ ، ص ٦١ — ٦٤ ، ٧١ — ٧٦ .

كنموذج فريد . فقد تمت استعارة لغة الابوة والبنوة من التوراة ومن الديانات القديمة والتي على اساسها قامت كل العقائد الاخرى الباطلة المناقضة لشهادة الحس وأوائل العقل وبداهة الوجدان . وهي لغة مجازية تم تأويلها حرجيا لتصبح حقيقة . مع أن كثيرا من النصوص من داخل الانجيل نفسها تؤيد أن المسيح انسان وليس الها . ويتعرف المسيح نفسه وعلى لسانه بأنه نبي وانه ابن الانسان . وقال ذلك مرات عديدة أكثر مما قال أنه اله أو ابن الاله . غالالوية قد اعطيت للمسيح فيها بعدد من الاجيال اللاحقة . فهي رؤية بعدية ، اسقاط من الحاضر على الماضي وليست رؤية قبلية من الماضي الى الحاضر . وقد ساهم في ذلك أبناء الكنيسة وكانوا وراء كل ضلال . وزاد على ذلك أثر اليهودية على النصرانية بالرغم من تحذيرات سلس وتاكيده على التمايز والانفصال ضد الخلط والاتصال . وقد اتضح هذا التناقض ايضا في نظرية الكلمة في اول انجيل يوحنا . وهناك تطاول على القدرة الالهية وطعن في التوحيد . فليس المسيح الانبي لا شأن له بالاب . وكيف يتوالد الابن عن الاب ؟ وهي كلها في الحقيقة معاني مجازية تدل على درجة القرب والتعاطف بين البشر . ولكن تحولت القاب المسيح مثل الابن والمعلم والسيد الى عقائد فعلية شخصية شيئية وليس مجرد وصفه بأنه الابن الصالح . كما أن علاقة المسيح بالكون مناقضة اذ أنه بشر واله وطبيعة في آن واحد . وامتحان الشيطان للمسيح يدل على أنه اقوى منه . فكيف يكون الشيطان اقوى من الله ؟ وهناك تناقضات عديدة أخرى في رواية الصليب ، حول من حمل جثة المسيح ، وحول اللصين ، سررة كلاهما كافر ، ومرة واحد كافر والآخر مؤمن ، وكذلك في اقوال المسيح على الصليب . وقال المسيح بالرجعة ولم يرجع مما يدل على عدم تحقيق النبوة . كما وعد المسيح أنه أتى ليتكلم بلغة لا يعلمها أحد ولم يتحقق الوعد . وهناك ايضا تناقضات في رواية البعث وفي تصوراته . فكيف يجلس المسيح على يمين الله ؟ وهناك تناقضات أخرى عديدة بالنسبة للملائكة وامور المعساة . والروح القدس ليس خاصا بالمسيح وحده ولكنه عام لكل الانبياء . وبالتالي فلا مجال لتفضيل نبي على نبي أو في تفضيل البشر على الانبياء ، وتشويه صور الانبياء السابقين مثل التناقضات التي في

رواية يحيى المعدادان . وكيف يقوم التلاميذ بمعجزات ونعيم الجبان والخائن ؟ وكيف يشك التلاميذ المؤيدون بالروح القدس في المسيح وفي نفس الوقت يجرون المعجزات ؟ وهل كانت مريم على دين المسيح والتلاميذ أم على اى دين (٣٢٣) ؟ أما بالنسبة لقضايا الاخلاق والسلوك فان عقائد الخطيئة الاولى والخلاص والفداء تعارض حرية الاختيار والمسؤولية الفردية وقانون الاستحقاق . هنالك اجبار متبادل من الله على الانسان ومن الانسان على الله ، وكل ضد المعدل كما كان التجسد ضد اصل التوحيد . كما ان كثيرا من الوعود التى اعطاها المسيح بالنسبة الى مغنم الدنيا لم تتحقق . وكثير من الشرائع المنقولة عنه لا تطابق العقل والواقع ولا ندرى من خلال النصوص ، هل رسالته رسالة حرب أم سلام ؟ والحقيقة ان كل هذه النتائج لها ما يؤيدها في علم النقد التاريخي للكتب المقدسة الذي نشأ بعد ذلك في الحضارة الغربية الحديثة باكثر من الف عام . اعتمد القدماء فيها على المسادة الموجودة في عصرهم . ولم يستعملوا احكام القرآن على الكتب السماوية الاخرى الا كافتراضات يمكن التحقق من صدقها في التاريخ (٣٢٤) .

عاشرا : مضمون الرسالة .

تنتهى النبوة في آخر المطاف الى كونها رسالة متواترة اى صحيحة تاريخيا . وبعد ذلك يأتى الموضوع الاخير وهو مضمون الرسالة وفحوى الخطاب . وهو الموضوع الذى تناوله علم اصول الفقه . ومع ذلك توجد بعض مواده في علم اصول الدين . ويكون السؤال : هل مضمون النبوة غيبى أم حسى ؟ نظرى أم عملى ؟ عقائدى أم تشريعى ؟ واذا

(٣٢٣) الفصل ج ١ ص ٢٦ — ٣١ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ٥١ — ٥٤ ، ص ٥٧ — ٦٧ ، ص ٦٩ — ٧١ ، ج ٢ ص ٣٦ — ٣٧ ، ص ٤٠ — ٤٨ ، ص ٥٣ ، ص ٦٠ — ٦٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ، ص ٩٨ .
(٣٢٤) الفصل ج ٢ ص ٤٠ ، ص ٥١ — ٥٢ ، ص ٦٠ — ٦١ ، ص ٧١ ، ص ٧٦ .

كانت موضوعات النبوة غيبية فهل يمكن اثباتها حسيا ؟ وإذا كانت حسية فهل هي أشخاص انقضى نحبها أم كتب ما زالت متواترة ؟ وإذا كانت الكتب فهل هي وسيلة أم غاية . هل الكتب مغلقة على نفسها أم تحيل الى شيء آخر هو قصدها وغايتها وهدفها الذي هو خارج الكتب ؟ كيف يمكن الانتقال من اللغة لفظا ومعنى الى اللغة باعتبارها حالة الى الأشياء في العالم الطبيعي ؟ وهل العالم هو عالم الأشياء اسلسا أم عالم البشر ؟

وقد ظهر ذلك في العقائد المتأخرة خاصة في تحديد مضمون الايمان على أنه ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالفضاء والقدر خيره وشره (٢٢٢٥) . وهي موضوعات متأخرة يدخل البعض منها في العقليات وقد تم عرضه ، والبعض الآخر في السمعيات ، والنبوة اولى موضوعاتها . فالحل هو الاصل الاول في العقليات وهو التوحيد في نظرية الذات والصفات ، والقضاء والقدر هو الاصل الثاني في العقليات وهو العدل في حرية الاختيار وفي الحسن والقبح أي الإرادة والعقل . أما الكتب والرسل فهي موضوعات النبوة ، اول السمعيات . واليوم الآخر هو موضوع المعاد ، الموضوع الثاني في السمعيات . وتبقى الملائكة وحدها التي لم يتم تناولها في موضوع النبوة الا بصدد عصمة الانبياء . ويلاحظ في هذا المضمون أنه يشمل الموضوعات السبعة ، اربعة في العقليات واثنين في السمعيات ويترك الاثنان الآخران في السمعيات وهما : الايمان والعمل ، والامامة والنباسة وكان عمل الفرد ونظام الحكم لا يدخلان ضمن قواعد الايمان . لا حقوق المواطن ولا اختيار الحاكم يدخلان ضمن ايمان المسلم فيظل ايمان المسلم نظريا لا عمليا ، الهيا لا انسانية ، أخرويا لا دنيويا . وإذا كان آخر موضوعين في السمعيات هما التاريخ المتعين أي خلق التاريخ فانه من البديهي أن الغاية من

(٢٢٥) أصل التوحيد. وما يصح الاعتقاد به آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله .. الفقه ص ١٨٤ ، التوحيدية ص ٢ ، الجامع ص ٢ .

اسقاطهما هو اخراج المسلم من التاريخ وسلب عمله وانكار وجوده ومن ثم يكون ايمان المسلم قيمة بلا قاعدة ، رأسا بلا جسد ، خلودا بلا زمان ، وعيا بلا تاريخ ، وكأنه روح لا جسم له ، مجرد طائر شريد في الهواء لا مستقر له في ارض او وطن . وهو ما ترسب في وعينا القومى حتى الآن وكان احد اسباب ضياع الارض من تحت الاقدام وضياع الثروة من بين ايدي الناس .

١ — الموضوعات النظرية (الغيبية) .

١ — الله والقضاء والقدر والرسول والكتب واليوم الآخر . وضع القدماء الله اول موضوع للايمان فهل الله موضوع النبوة ؟ ان الله هو في اصل التوحيد اول موضوع في العقليات . والعقليات سابقة على السمعيات ومستقلة عنها وغير مشروطة بها . ولا يمكن ان يكون الاصل موضوعا للفرع ، او ان يكون السابق متضمنا في اللاحق . بل ان السمعيات يمكن معرفتها من العقليات ، وبالتالي يمكن الاستدلال على النبوة من صفة الكلام في موضوع الصفات في التوحيد . يمكن معرفة الله واثبات وجوده عقلا وبالتالي فهو الاول والنبوة تبنى عليه وتستدل منه . واذا بان ان الله كذات وكصفات هو الانسان الكامل كان اول مضمون للايمان هو الايمان بالانسان الكامل . واذا كان لفظ « الله » في القرآن مقرونا بلفظ « الارض » في « اله السموات والارض » ، « رب السموات والارض » ، « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » كان الايمان بالله هو في نفس الوقت ايمان بالارض . فقد تعود الارض تحت الاقدام بعسودة الارض الى الله في قواعد الايمان (٣٢٦) .

(٣٢٦) الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٣ ، التوحيدية ص ٢ ، انظر ايضا الباب الثانى ، الانسان الكامل الفصل الخامس ، الوعى الخالص (الذات) ، الفصل السادس . الوعى المتعين (الصفات) ، رابعا : الهيات أم انسانيات ، ه — التوحيد العملى . وانظر ايضا دراستنا « الله والارض » في « اليسار الاسلامى » ، العدد الثانى ، ١٩٨٨ .

أما القضاء والقدر فقد دخل من قبل في الأصل الثاني ، العدل ، في العقليات قبل السمعيات . فهو من الموضوعات العقلية لا السمعية . وهو إيمان بخلق الإنسان لأفعاله وليس بالسعادة والشقاء المكتوبين على الإنسان وهو ما زال في بطن أمه « السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن أمه » . ولماذا اختيار إحدى النظريات وهي الجبر كأحد قواعد الإيمان وليس نظرية أخرى مثل الكسب أو الاختيار أو وضع رأس الموضوع ذاته وهو خلق الأفعال مثل الله دون اختيار أحد النظريات فيه كالتأليه أو التجسيم أو التشبيه أو التنزيه ؟ هل تهدف قواعد الإيمان إلى الترويج إلى نظام سياسي معين يقوم على القهر وعلى سلب جريات الناس ؟ وهل يمكن أن يؤمن الإنسان بالقضاء على حريته ، فيدمر نفسه بيده (٣٢٧) ؟

أما اليوم الآخر فلا يكون موضوعاً للإيمان لأنه سيأتي في المصاد ثامن موضوع في السمعيات بعد النبوة . وهو لم يثبت بعد في بناء العلم . فكيف يتم الإيمان بشيء مسبق مفترض دون تأسيس أولاً ؟ وماذا عن تفصيلات اليوم الآخر ابتداء من الموت وعذاب القبر حتى الجزاء ؟ هل يدخل ذلك كله في مضمون الإيمان باليوم الآخر ؟ وماذا عن هذا اليوم وما يحدث في هذا الزمان وما قبل قدوم اليوم الآخر ؟ ماذا عن الدنيا قبل الآخرة ؟ وماذا عن أعمال العباد قبل الجزاء ؟ وهل تأتي النهايات قبل المقدمات ، والثرات قبل الغروس ؟ (٣٢٨) .

أما فيما يتعلق بالرسول فقد بان أن موضوع النبوة ليس هو تشخيص الرسول بل رسالته . وبالتالي فالرسول ليست موضوعاً للإيمان . الرسول مجرد وسائل النبوة للإسلام والأخبار والتبليغ وليست موضوعاً .

• (٣٢٧) الجامع ص ٢ .

• (٣٢٨) الجامع ص ٢ .

ويمكن الاستغناء عنها بالوحى المباشر ، كما أن كل النبوات بها أنبياء ورسول ، وليس الرسول خاصا بآخر مرحلة من مراحل الوحى . وكيف يتم التمييز بين الانبياء والرسول الصادقين منهم والكذبة ؟ وإثبات الرسول بالمعجزة مجرد إثبات خارجى . وإثباته بالاعجاز يحيلنا الى الكتاب وليس الى الرسول ، وجعل النبوة رسالة وليس شخصا (٣٢٩) .

ب - هل الملائكة موضوع للنبوة ؟ بقى اذن موضوع الملائكة . وقد ظهر من قبل فى المقدمات النظرية الاولى فى نظرية الوجود فى مبحث الجوهر اجابة على سؤال : هل هناك جواهر مفارقة ؟ وكان منها طبقا للحكماء اربعة : الله والنفس والعقل والملاك . فالملاك عند الحكماء صورة مفارقة اى موجودات مجردة نظرا لامكانية وجود صور بلا مادة . كما ظهر الموضوع من قبل فى النبوة ، فى التفضيل ، تفضيل الملائكة على الانبياء او الانبياء على الملائكة . ثم يظهر الموضوع هذه المرة كأحد قواعد العقائد (٣٣٠) ، والحقيقة انه لا يظهر الا فى العقائد المتأخرة بل حتى فى الشروح على المتون المتأخرة ، ولم تظهر فى العقائد الاولى الا كموضوع وافد من علوم الحكمة . وقد استقاه الشراح المتأخرون من القصص الشعبى وكتب السير والاحاديث الموضوعية لجذب انتباه العامة وتحريك خيالهم حتى ينعموا بهذه العوالم العلوية تعويضا عن مآسهم السفلية وحتى ينشغلوا بالآخرة عن دنياهم ، وينصرهم المدعم بالملائكة عن هزائمهم ، وتحديد المسؤولية عنها . والعجيب فى الامر هو الدخول فى كل هذه التفصيلات فى ماهية الملائكة وأنواعها ووظائفها ومقاماتها وكأنها موضوعات جسيمة يمكن ادراكها بالحوس أو عقلية يمكن

(٣٢٩) النسفية ص ١٣٨ ، العقيدة ص ٢١ — ٢٢ .

(٣٣٠) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟ (ج) هل هناك جن وشياطين ؟ وأيضا هذا الفصل ، ثامنا ، الشخص أم الرسالة ؟ ١ — النبوة كشخص (ج) تفضيل الانبياء .

معرفتها بالعقل أو نقلية متواترة أو بها صلاح الناس وقضاء أمور العباد .
بل ان كبرا من الحركات الاصلاحية الحديثة لم تسلم منها (٣٣١) .

فما هي الملائكة ؟ هي اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل ولا يراها احد في اى من صورها . ومثال ذلك في الطبيعة الهواء الاثير الذى ياخذ اشكالا عديدة ولا يراه احد . والحقيقة ان الضغط يحول الغاز الى سائل والسائل يمكن رؤيته . ولكن المتأخرين ، ليبيّنوا استحالة الرؤية ، جعلوا الله خالق الرؤية في العين وبالتالي تكون الرؤية مشروطة بقدرته . كما ان تعلق ذرات التراب بالهواء تجعل رؤية الهواء ممكنة في الرياح او تحت اشعة الشمس . وقد قال القدماء في الاثير مثل هذا القسول في تحديده كجسم لطيف . وهو من نور لشفافيته وعلو رتبته . فاذا كان النور عاملا مساعدا على الرؤية للاجسام فانه يكون هو نفسه موضوع الرؤية في حالة الملائكة . وهو اقرب الى تفسير الحكماء الذى اعتمدته المتكلمون الطبائعون . وتشكيلاتها جميلة باهية تفرح ولا تحزن يعكس تشكيلات الجن التى ترهب وتخيف . والنور اشرف من النار ، النور للملائكة ، والنار للشياطين والجن ، والطين للانسان (٣٣٢) .

(٣٣١) وذلك مثل محمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد »
وايضا حسين الجسر في « الحصون الحديدية » .

(٣٣٢) ان الله خلق اجساما لطيفة نورانية تسمى ملائكة قادرة على التشكل وبأى شكل ارادت ، من الممكن الجائز عقلا ان الله عظيم القدرة واسع العلم قد خلق الملائكة من مادة لطيفة كمادة الهواء الاثير الذى يقول به المتأخرون من انه مادة لطيفة جسدا مألثة الكون لا ترى . وقد كونهم سبحانه من تلك المادة وجميع اجزائهم بكيفية صالحة لتلك الخواص والشؤون التى ذكرناها لهم كما كون سبحانه الحيوان من العناصر الجهادية بكيفية اكسبته قبول الحياة وجمع قواها من الابراك والحركة وغير ذلك بعد ان لم يكن للعناصر شىء من ذلك ، ويحتل حينئذ ان عدم رؤيتنا اياهم لشفافيتهم ولطافتهم كالهواء والاثير . على ان الامر ظاهر جسدا على ما ثبت لدينا معشر المسلمين من ان الرؤية بهيئ خلق الله فمن الممكن ان الله لا يخلق رؤيتنا لهم عند مرورهم امامنا . ثم ان اقتدارهم على

وهي كلها تشبيها انسانية تدل على رغبة الانسان في المفارقة وفي الحصول على موجودات مفارقة لا مادة لها تكون اقرب الى قلبه من الموجودات المادية . فعندما ينس من العالم المادي ومن امكان معرفته او التأثير فيه فانه ينقلب الى العالم الروحاني . فلعل به معارف افضل ولعله هو يصبح مفعولا فيه بفعل اشرف واسمى . وما دام الانسان موضوعا

التشكل ، مع انه جائز عقلا داخل تحت تصرف قدرة الله ، يمكن توجيهه وبيان كيفيته تقريبا بامكان العقول . ان الله كون تلك الاجسام على كيفية يقتدرون بها على تناول كمية من الهواء او الاثير او نظير ذلك وتكثيفها وتكوينها على الصورة التي يريدونها ثم يلبسونها كما يلبس الثوب فيظهرون للابصار بتلك الصور في الاجمال الكيميائية التي اقدر الله البشر عليها من تحويلات الاجسام الى بعضها كتحويل الكثيف لطيفا واللطيف كثيفا ما يقرب منهم ما قررنا الى العقول . وحيث ان تشكل تلك الاجسام كيفما كان هو مستند الى عظمة قدرة الله الذي تدهش اعماله الآن قارئنا اعطاه للحيوان والنبات من الخواص فلا غرابة في ذلك . وكل مؤمن بذلك الاله وبِعظيم قدرته وواسع علمه لا يستبعد حصول ما ذكره للملائكة . الحصون ص ١١١ - ١١٢ ولكنهم يتشكلون بأشكال مختلفة ويظهرون في صور وتمثيل لطيفة ، المرجاني ج ٢ ص ٢٢٢ ، اجسام لطيفة ، هذا ما أحدثه النظام اخذا من قدماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره لمال الى مذهب الطبيعيين منهم ، المرجاني ص ٢٢٢ ، ذهب الحكماء الى انها عقول مجردة ، الخلفائي ص ٢٢٢ ، وحقيقتهم عند اكثر المسلمين انهم اجسام لطيفة اعطاهم الله القدرة على التشكل بأشكال مختلفة ، الحصون ص ٨٢ ، الملك جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على التشكلات الجبيلة ، شرح الخريدة ص ٥٦ - ٥٧ ، المطيعي ص ٦٠ ، هي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة ، الذواني ج ٢ ص ٢٢٣ ، هي اجسام لطيفة روحانية ، خلقوا من نور ، الجامع ص ١٢ ، انهم اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة ، شرح الفقه ص ١١١ ، وذكر الحكماء ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع . . . خصوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها بالفعل . الملائكة عند الفلاسفة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية . ويخص باسم الكرويين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير . غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبيه بالعقول المجردة في ان تكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم بالعقل . غنى كل دورة تزداد كمالاتهم والاكمل اقرب ، الكنبوي ج ٢ ص ٢٢٤ .

للاثر وليس مؤثرا فعلى الأقل يكون المؤثر غيبه شريفا . فالملائكة اذن نتيجة للاشرافيات وازدواج الاشعرية بالتصوف في الشروح المتأخرة .

وبعد الحديث عن مادة الملائكة واجسامهم يطرح موضوع جنسها ، ذكر أم مؤنث . واذا كان النص احيانا ينفي الانوثة فانما يتم ذلك استهزاء بقسوم يرون الذكر شرفا والانثى عارا فلخذوا افضل القسمين وتركوا لله القسم الآخر . ولقد يكسبون ابليس وخده هو الذكر وان له انثى لان له ذرية مثله . فاذا ما حدث ذلك بعد الطرد يظل الحكم الاول ينفي الذكورة والانوثة عن الملائكة قائما . واذا ما كانت له ذرية قبل الطرد لاصبح الخلاف لغويا نصيا بين النفي والاثبات . واذا كانت الملائكة بنانا فقد يعنى ذلك البستر ، ستر الله للبنات . فمن احوج للستر من الذكور في مجتمع الذكور . فاذا كان عيسى قد ظهر ولم يكن مستورا فان آدم عندما هبط الى الارض ظل يخصف عورته من ورق الشجر ليسر نفسه (٢٣٣) .

(٢٣٣) لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة ، النفسانية ص ١٣٧ ، وزعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل واغراط في شأنهم ، ولم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل ، التفنراى ص ١٣٧ ، عدم ورود نقل ، وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضى التوقف ، لا دلالة لقوله « الربك البنات ولهم البنون » (٣٧ : ١٤٩) ، « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون » (١٦ : ٥٧) ، « اصطفى البنات على البنين » (٣٧ : ١٥٣) ، « أم اتخذ ما يخلق بنات واصفاكم بالبنين » (٤٣ : ١٦) ، « أم له البنات ولكم البنون » (٥٢ : ٣٩) على نفي الانوثة لانه يقتضى ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا . وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك ، واثبات الذرية في قوله « انتخوته وذريته اولياء من دونى وهم لكم عدو » (١٨ : ٥٠) دل على انه له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية : ولعل جعلهم الملائكة بنات لله لسترهم عن الاعيان وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى ولم يستتر . الخيالى ص ١٣٧ ، ومنزهون من صفة الذكورية ونعت الانوثة وقد انكر الله في كتابه على من قال انهم بنات ، شرح الفقه ص ١١١ ، ولله ملائكة لا تذكر ولا تؤنث ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

وهذا كله اسقاط من الانسان وبينته على موضوع لا يدركه الحس ولا يتصوره الذهن .

ولما كان للملائكة هذا القدر من الرتبة العلوية والشفافية الجسمية فهم يقدرون على ما لا يقدر عليه سائر البشر . فيجرون المعجزات مثل قطع المسافات بين السماوات والارض في مدة قصيرة جسدا وتبراما ، ولا نراها ، وتعمل افعالا عظيمة يعجز عنها البشر . وتحاول احدى الحركات الاصلحية الحديثة تفسير ذلك وتبريره بظواهر الطبيعة وباكتشافات العلم الحديث . فالرياح تقلع الاشجار العظيمة وتهدم الابنية العالية ، والكهرباء تجر الاثقال التي يعجز عنها الالف الرجال . والانسان قادر بأصبعه وعضلات ساعده القيام بأفعال صعبة وهي كلها من اواخر مخه وهو جسم لطيف نحيل يحرك الاعضاء من خلال الاعصاب بالرغم من فساده بأقل شيء ولو بنقطة دم زائدة فيها . وامكان ذلك كله يرجع الى الله القادر على كل شيء (٣٣٤) كما ان سرعة قطع المسافات يمكن تبريرها بقانون الجاذبية . فالجسم الساقط من الشمس تكون سرعته اكبر بكثير من الجسم الساقط على الارض في اول ثانية . كما ان سرعة حركة الافلاك ودوران الارض اكبر بكثير مما نشعر بها . ولماذا لا تذكر

(٣٣٤) وانها تقطع المسافات التي بين السماوات والارض في مدة قصيرة جدا وانها تبرأ امانا ولا نراها ، وانها تفعل افعالا عظيمة تعجز عنها قوى البشر ، فبعد النظر الى اعمال الرياح التي تقلع الاشجار العظيمة وتهدم الابنية الجسمية واعمال القوة الكهربائية التي تجر الاثقال التي يعجز عنها الالف الرجال لا نجد في نسبة تلك الاعمال للملائكة منع انها اجسام لطيفة شيئا من الغرابة لاسيما وان الذي يقدر منهم على تلك الاعمال هو الله الذي لا يعد ذلك بالنسبة الى عظيم قدرته شيئا ضعفا . واذا نظرنا الى ان بعض الناس يكسر بقوة ذراعه الحديد وما قوة ذراعه الا عمل اعصابه مع عضلاته التي تنتهي أخيراً الى مخه اللطيف النحيف الذي هو مبدأ حركة الاعضاء على ما يقوله اولئك الفلاسفة والمخ للطاقته لا يتحمل اذى مصادمة من جسم غريب بل صعود نقطة دم زائدة على القدر اللازم قد تفسده وتعدم صاحبه الحياة ظهر لنا ان الله قادر على اعطاء لطيف قوة لا توجد في الصلب الكثيف ، المحضون ص ١١١ — ١١٣ .

أيضا سرعة الصوت والضوء لتبرير سرعة الملائكة (٢٣٥) ؟ واضح

(٢٣٥) ولما أن الملائكة يقطعون المسافات الشاسعة بين الأجسام السماوية بينها وبين الأرض بمدة قصيرة جدا فنقول لا مانع منه عقلا لأن سرعة الحركة ليست محصورة بمدة يسيرة . فليتظر إلى ما قاله أولئك الفلاسفة من أن الجسم الساقط إلى الأرض في أول ثانية من سقوطه تكون سرعته ستة عشر قدما . وإذا كان سقوطه من الشمس تكون سرعته في تلك الثانية أربعمئة وخمسين قدما . ثم أن الجسم يسقط في أي عدد كان من الثواني بعد الثانية الأولى ما يساوي مقدار ما يسقط في الثانية الأولى مضروبا في مربع ذلك العدد من الثواني . فالتأمل في هذا الناموس يعلم ما تبلغه سرعة حركة الأجسام من العظمة التي يختار فيها الفكر . وكذلك عندهم في علم الهيئة أن نجم المشتري يجري ثلاثين ألف ميل في الساعة أي أسرع من قلة مدفع ثمانين مرة فيجري تسعة أميال كلما تنفس الإنسان وسرعة أجزائه الاستوائية في دورانه على محور أربعمئة وسبع وستون ميلا كل دقيقة ففى الساعة يقطع كل جزء من تلك الأجزاء سبعة وعشرين ألفا وتسعمئة وعشرين مرة . والمشتري أكبر من أرضنا بألف وأربعمئة مرة على ما يقوله الفلكيون منهم . فالذي جعل هذا الجسم الكثيف العظيم وكل جزء من أجزائه الاستوائية تقطع تلك المسافة الشاسعة في تلك المدة الجزئية لأبد من قدرته أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات بين السموات والأرض في مدة قليلة جدا وأن كانت هذه المسافات أكبر بكثير من المسافات التي يقطعها المشتري وأجزاؤه . لكن النظر الصحيح في سير ذلك الكوكب يقتنع العقل بأن قدرة الله الذي سيره ذلك السير صالحة لأعظم ما يكون من جنس هذا العمل لاسيما وناموس الأجسام الساقطة قد بين عظم سرعة حركة الأجسام . أن قيل : أن سير المشتري هو بواسطة الجاذبية التي ينسبون إليها أعمالا عظيمة في الكائنات وهم يعجزون عن الإفصاح عن حقيقتها وعما هو الموجب لقيامها في الأجسام وغاية ما يكون منهم أنهم يقولون بها لتعطيل الحوادث التي حيرت عقولهم من نحو النظام الشمسي أي دوران الكواكب حول الشمس وغيره ، وبعد تسليم ثبوتها نقول : من الذي أوجدها وجعلها خاصة بالأجسام وأنشأ عنها تلك الحوادث العظيمة في الكائنات ؟ أغير الله الذي أبدع الخلق من العدم ووضع على أتم نظام وأسمى حكم ؟ فإذا كان ذلك الإله قادرا على إيجاد مثل هذه الجاذبية وأحداث حركات الأجسام السريعة عنها فلا يعجز أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات في مدة وجيزة أما بخاصة وضعها فيه وأما بغير خاصة ، فالكل جائز عقلا وقدرته صالحة لكلا الأمرين ، الحصون ص ١١٣ — ١١٤ ، وذلك النصوص أيضا على الأعمال الشاقة العظيمة التي يعجز عنها ألوان البشر إلى غير ذلك مما ورد في حقهم القرآن والاحاديث ، الحصون ص ٨٢ .

من ذلك أنه لا منسبيل إلى معرفة العقائد إلا بالقياس على الشاهد .
 وإذا كان الشاهد هو العلم فإن موضوعات العقائد لا تفهم حينئذ إلا
 بالعلم ، ويكون العلم هو وسيلة معرفة عقائد الإيمان . إذا ما تغير العلم
 تغير فهم العقائد . ولما كان العلم باستمرار متغيرا أصبح فهم العقائد
 متغيرا كذلك . وبالتالي تحول نسق العقائد كله من الثبات إلى التغير ،
 وأصبحت مادة العقائد كلها هي مادة العلم . وبذلك أن يصبح المتكلمون
 تابعين للساسة يصبحون هذه المرة تابعين للعلماء ، الساسة الجدد
 أو الذين يفعلون أيضا عند الساسة القدماء . وعلى الرغم من هذا
 التفسير العلمي لقدرة الملائكة إلا أن اللجوء إلى قدرة الله على كل شيء لا
 يتم التنازل عنه وكان تفسير العلم لا يتناقض مع الإيمان بالقدرة وليس
 بديلا عنه ، فيتجاوز العلم مع الإيمان ، الأول واحد من الآخر ، والثاني
 تابع من الذات . ويصبح المسلم مقلدا للآخر ونقلًا عنه ، ومطبقا إلى
 أيمانه القديم وكأنه قد جمع بين الحسنيين ، علم الآخر وإيمان الذات ،
 وهو ما نحن عليه حتى اليوم .

أما من حيث باقى الأوصاف ، فقد يكون مكانهم في السماء نظرا لقربهم
 من عالم الأفلاك وهو عالم مشابه لها من حيث الشفافية واللطافة والحياة
 والحركة (٢٣٦) . ومن هنا أيضا أتى مقامهم المحمود ، وانتظامهم صفا
 صفا (٢٣٧) ، قد يترقون كما يفعل البشر من أسفل إلى أعلى طبقا لأداء
 الوظائف ، وقد يظل كل منهم في رتبته بلا استحقاق . وهم مأمورون

(٢٣٦) مسكنهم السموات ، الحصون ص ٨٢ ، مساكنهم السموات
 أو مسكن معظمهم ، وهذا قول أكثر المسلمين ، شرح الفقه ص ١١١ .
 (٢٣٧) ويجيء الملائكة صفا صفا ، الانصاف ص ٢٨ ، لكل واحد
 منهم مقام معلوم ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، لزيادة مفضلهم
 وشيئتهم ، لكل واحد منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب والانتصار بأمر
 من أوامر الله . قيل أنهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم . وهذا هو
 مذهب الحكماء وبعض المتكلمين . وقيل أن القرآن لا يدل على نفى الترقى
 بل يجوز الترقى . وقال جبريل ليلة المعراج : لو دنوت منزلة لاحتزقت .
 الدوائى ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

لا يعصون الله في أمرهم . وبالتالي فهم معصومون . سواء كان منهم الرسل أو لم يكن (٣٣٨) . لا ياكلون ولا يشربون ولا يتغوطون ولا يلد بعضهم بعضا ويذكرون الله كثيرا وفي كل وقت . ليس لهم حظ من الجنان ولا من رؤية الرحمن . وقيل ان جبريل وحده هو الذى ينظر الى الله مرة واحدة حتى لا ينالهم الجميع الفضل بما في ذلك المعاصي المعاقب وتفضيله على الرسل . وهو اسقاط موضوع الرؤية في الصفات من عالم الشهادة الى عالم الغيب حتى يمكن تفضيل الثانى على الاول (٣٣٩) . وما المانع ان يرى النور النور ، ما دام الامر كله تشبيها وتمعيرا عن موقف انسانى خالص ؟ فاذا ما عوقبوا فليس عقابهم مثل عقاب الملاك على الكفر فجزاؤه النار مثل ابليس ، وان كان دون ذلك فعليه العقاب مثل هاروت وماروت ، ومن استحق الثواب فله لذة الطاعة

(٣٣٨) والملائكة عباد الله العاملون بأمره ، النسفية ص ١٣٧ ، لا يعصون ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، المضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، وقال هشام في الملائكة انهم مأمورون منهيون ، مقالات ج ١ ص ٢٢٦ ، لا ياكلون ولا يشربون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يلد بعضهم بعضا لانهم لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة مسكنهم السموات العلى ، ولا يقع منهم الذنب في حالة من الحالات ، ولا يغفلون عن ذكر الله في ساعة من الساعات ، معصومون من جميع المحرمات والمكروهات بأسرهم حتى هاروت وماروت ، الجامع ص ١٦ وقد اتفق ائمة المسلمين كما يؤخذ من الشفاء الشريفة على صحة المرسلين منهم بالوحي الى انبياء البشر كما عصم الانبياء لكن اختلف العلماء في عصبة غير المرسلين من الملائكة . قال الرازى والجمهور الاعظم من علماء الدين على عصبة الملائكة عن جميع الذنوب ، الخصون ص ٨٢ ، وضد قول اليهود بأن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تقريبا وتقصيرا في حالهم ، التفتازانى ص ١٣٧ .

(٣٣٩) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبريل يراه مرة واحدة . قيل ان كانوا موحدين لم لا يرون ربهم ؟ قال : لان الرؤية فضل من الله ، والله يؤتى الفضل من يشاء ومن كثر العباد ولو لم يروا أى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للمعاصي المعاقب على الرسل ، وهذا لا يجوز ، فتكون الرؤية ثابتة في حق جبريل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة . وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه ، الدرر ص ١٥٦ ، ليس لهم حظ من نعم الجنان ولا من رؤية الرحمن ، شرح الفقه ص ١١١ .

لله (١٣٤٠) : كل ذلك استقاطات من الانسان على ما لا يعلم ، وتصور
حسى مادي لنعيمه ، وظلم للطبع للملائكة بأن تكسون له لذة الطاعة ،
الطاعة فعل ، فكيف تكسون ثوابا ؟ وكيف يكون من أهل الجنة دون أن
يكون ذلك ثوابا ؟ يبدو أن الصراع بين الرؤيا لعالم الملائكة ، كالنور
والعصية والطاعة في صراع مع الرؤية الواقعية لها ، العصيان والجزاء ،
وكلاهما رؤيتان انسانييتان خالصتان . وقد يكون ذلك رد فعل على
اليهود الذين جعلوا عصيان الملائكة بلا حدود وعقابهم الى حد مسخ
الله لهم .

ولكن الموضوع الغالب في موضوع الملائكة هو تصنيفها طبقا لوظائفها
ومهامها وتكليفاتها . فالملائكة على أنواع ، وتندرج في مجموعات ، لكل
مجموعة رئيس تسيطر عليه الاضواء ، له اسم ووصف . وربما يندرج
الرؤساء كلهم في مجموعة واحدة تحت رئيس الرؤساء ، وهو في العادة
جبريل . وعلى المسلم أن يؤمن بالملائكة أولا اجمالا من حيث نوعهم وجنسهم
وعصمتهم ثم تفصيلا من حيث تصنيفهم في مجموعات ، قد يكون التفضيل
بالشخص بناء على اسم رئيس المجموعة ، وقد يكون بالذوق بنساء
على الوظيفة العامة اللامشخصة . فاذا صنفنا بالشخص الرئيس يكون
لدينا جبريل الموكل بالوحي الى الانبياء ، وميكائيل الخاص بالسرورق
والامطار ، وعزرائيل الذي يقبض الارواح ، واسرافيل نافخ الصور
يوم البعث وهؤلاء الاربعة اكابر الملائكة ، وهناك تصنيف بالشخص
دون أن يكون وراءه نسوع أى رئيس بلا مرؤوس مثل منكر ونكير فتانا
القبر ، ورضوان خازن الجنان ، ومالك خازن النيران ، ورقيب وعقيد

(١٣٤٠) وسئل عن الملائكة لهم ثواب وعقاب قال نعم الا أن عقابهم
كمقاب الآدميين وثوابهم ليس كثوابهم لان الثواب التلذذ ، ولذتنا في الدنيا
بالشراب والطعام وكذلك في الآخرة . وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في
الدنيا فكذا في الآخرة . اما الملائكة فمن وجد منه الكفر فهو من أهل النار
كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصه
هاروت وماروت . ومن وجد منهم الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب
له ، الدرر ص ١٥٨ .

على جنبى الانسان ، واحد لتسجيل الحسنات والآخر للسيئات . هناك اذن عشرة ملائكة : اربعة رؤساء مجموعات وستة رؤساء بلا مجموعات . فاذا ما كان التصنيف بالنوع يكون لدينا : حملة العرش ، وأعووان عزرائيل ، والحفظة ، والكتبة . وقد يضاف الى حملة العرش الحافون حوله ، وملائكة الجنة المعاونون لرضوان ، وقد يتم تقسيم الرؤساء والمجموعات معا فى اربعة اقسام : المتصرفون : جبرائيل ، وميكائيل ، وعزرائيل ، واسرافيل ، الحافظون : رقيب وعقيد ، الفاتنون : منكر ونكير ، الخازنون : مالك ورضوان (٣٤١) . والحقيقة ان تصنيف الملائكة انما هو تشخيص للوظائف وتقسيم للعمل والمهام .

(٣٤١) ويجب الايمان بهم اجمالا فحين علم منهم اجمالا وتفصيلا ، فحين علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل واسرافيل وميكائيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة ، ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنان ومالك خازن النيران . او بالنوع كحملة العرش واعوان السيد عزرائيل ، والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا او كبيرا من الجن . . . والكتبة ارفعهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد لا يفارقونه الا فى حالة الجماع والغسل والخلاء . والمشهور انهما ملكان يسمى احدهما الرقيب والثانى العقيد . . . لكل يوم وليلة ملكان يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح . وقيل بل هما ملكان فقط لا يتغيران مادام حيا فاذا مات جلسا على قبره يستغفران له ان كان مؤمنا . ومحلها من الانسان عاتقاه ، وقيل ذقنه ، وقيل شفتاه ، وقيل عنقه ، وقيل الناجدان . وقيل ان الكتبة الحفظة بالجملة ، والواجب اعتقاده ان على الانسان حفظه وكتبة على سبيل الاجمال ، شرح الخريدة ص ٥٦ — ٥٧ ، وقد وردت النصوص الشرعية بما يفيد انهم اقسام . فمنهم حملة العرش ، ومنهم الحافون حول العرش ، ومنهم اكابر الملائكة كجبريل وميكائيل واسرافيل ، ومنهم ملائكة الجنة ، ومنهم ملائكة النار ، ومنهم الموكلون ببنى آدم ، ومنهم كتبة الاعمال ، ومنهم الموكلون باحوال هذا العالم بالتدبير ، ومنهم رسول الله الى انبيائه بالوحي ، الحصون ص ٨٢ ، واما على التفضيل فتعرف منهم عشرة : جبرائيل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، ورقيبا ، وعقيدا ، ومنكرا ، ونكيرا ، ومالكا ، ورضوانا . وهم على اربعة اقسام : المتصرفون وهم اربعة : جبريل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، الحافظون وهم اثنان : رقيب وعقيد ، الفاتنون وهم اثنان : منكر ونكير ، الخازنون وهم اثنان : مالك ، ورضوان ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، ايضا ، الطبعي ص ٦٠ ، الدردير ، ص ٥٠ — ٥٤ ، الدوانى ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، لا يعلم عددهم الا الله ولا يلزم تعيين اشخاصهم ، العباوى ص ٥١ ، ولا يعلم عددهم الا الله ، الجامع ص ١٦ .

جبريل هو ملاك الوحي الموكل اليه من الله ابلاغ الرسل والانبياء .
فهو الواسطة بين الله والنبي . وجبريل أمين الوحي والمأمور بتبليغه ،
وحامل العلوم . وهو الذى سماه الحكماء العقل الفعال وما سمته
الديانات السابقة ، الروح القدس . وأحيانا يتناوب العقل الفعال
على جبريل واللوح المحفوظ . ونظرا لاهمية كبير الاكابر فقد زادت
التفصيلات فيه من حيث الشكل والمهنية وطريقة الاداء . فله ستمائة
جناس . ومن ورائها جناحان اخضران ينشران ليلة القدر ، واللون
الاخضر هو اللون المفضل عند الصوفية والاولياء مثل الغمامة الخضراء
والثوب الاخضر والراية الخضراء . وجناحان آخران لالون لهما وان كانا
الى السواد اقرب ساعة هلاك القرى ، تعبيرا عن حالتى الفرح
والغضب ، والرضا والسخط ، او عن موقفى الخير والشر . وقد يصاغ
حوار بين جبريل والمختضر حول سؤال جبريل ان يموت الميت على
الحنيفية السمحة اى الايمان بالرسالة التى بلغها وكأنه يزاحم عزرائيل
فى مهمته او يضىء على واقعة الموت دلالة او يثبت حرية الانسان وعقله
فى آخر لحظة قبل فوات الاوان وانقضاء العمر (٣٤٢) . واذا كان جبرائيل

(٣٤٢) جبريل موكل بالوحي اى النبى الذى ياتى من عند الله
لرسل والانبياء ، الجامع ص ١٦ ، جبريل أمين الوحي ، الدردير ص
٥٠ ، جبرائيل ملك مقرب يتعلق بالقاء العلوم وتبليغ الوحي ، وهو
اسم مشتق من الاوكة . وهى الرسالة . سموا بهم لانها رسائل بين الله
وبين الناس . . . وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحمر فى هذه الاعداد
لما روى انه رأى جبريل ليلة المعراج . وله ستمائة جناح ، النوانى ج ٢
ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، الكنبوى ج ٢ ص ٢٢٤ ، جبريل اسم سريانى بمعنى
عبد الله او الرحمن او العزيز له ستمائة جناح ومن ورائها جناحان اقفران
لا ينشرهما الا ليلة القدر . ومن ورائهما جناحان ينشرهما عند هلاك
القرى كقطع مدائن قوم لوط ، ينزل عند طلوع روح من يريد الله موته على
الايمان فيقول له بعد ان يمسح وجهه : يا فلان انا جبريل وهؤلاء الفتاتان
من الشياطين مت على الحنيفية السمحة اى الملة السهلة فما شئ احب
على الميت من ذلك ، العقباوى ص ٥١ ان جبريل يجيئهم . . . اول من
يرفع رأسه جبريل يقوم اهل السموات كلهم لانهم يسألونه . . . جبريل
هو الذى ينتهى بالوحي الى حيث امره الله ، الكتاب ص ٣٦ ، وقد تكون
الاجنحة للجميع مثنى وثلاث ورباع كالزوجات . العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ —
٢٢٥ .

هو المعنى بالروح فان ميكائيل هو المعنى باليدن ، هو ملاك الامطار والبخسار والانهار ، ملاك الارزاق من المال والبنين وكل زينات الحياة الدنيا دون ان يكون له فعل في ذلك الا بمشيئة الله . فكل ما يحدث في الدنيا من رزق هو من مهام ميكائيل وهو ما يتفق مع الآجال والارزاق والاسمار بمشيئة الله في آخر اصل العدل . ميكائيل هو أمين الامطار في بيئة صحراوية تعتمد على المطر وتقوم بصلاة الاستسقاء (٣٤٣) . اما اسرافيل فهو كوكب باللوح المحفوظ والنفخ في الصور مع ان اللوح المحفوظ اقرب الى وظائف جبرائيل من حيث هو حامل العلوم . اما اذا كان معنى التاريخ ونهاية الزمان فيدخل في اختصاص اسرافيل . وكيف يكون الصور قرنا من نور به ثقوب ، فالنور كيف وليس كما . والنور اشعة ، وكيف تكون في الاشعة ثقوب ؟ وكيف يكون فيه ثقوب بعدد ارواح من يموت في ذلك اليوم او منذ بداية الخليقة ؟ وهل كل ثقب يخرج صوتا يتجسه الى الميت فيميته او ينبهه ؟ وهل سينفخ في الصور وما زال في الارض اناس مكلفون ؟ ولماذا تنفخ نفختان فقط ؟ الاولى يهلك فيها كل شيء باستثناء سبعة اشياء : العرش ، والكرسى ، واللوح المحفوظ ، والقلم ، والجنة والنار ، والارواح ؟ والعدد سبعة له مدلوله الرمزي عند القدماء وفي تاريخ الاديان . وفي النفخة الثانية تبعث جميع الخلائق من مات من قبل ومن مات في النفخة الاولى . ولماذا يكون بين النفختين اربعون عاما ؟ ولماذا يكون عليه حال الدنيا في ذلك الوقت المعلوم ؟ وفي الانتظار ؟ ولماذا هذا السكون الموحش بين الموت والحياة ؟ (٣٤٤) وهل في ذلك نبط قديم عندما كان

(٣٤٣) وميكائيل موكل بالامطار والبحار والارزاق وتصوير الاجنة في الارحام ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، ميكائيل أمين الامطار ، الدردير ص ٥٠ — ٥٤ ، ميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق ، الدواني ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

(٣٤٤) واسرافيل هو كوكب باللوح المحفوظ والنفخ في الصور ، والصور قرن من نور فيه ثقوب على عدد ارواح من يموت فينفخ فيه نفختين .

بين موت المسيح وبمته أربعين يوما ، وفي مصر القديسة بين موت الانسان ونخله أربعين يوما ، وهو ما هو سائد حتى الآن في مدة الحزن حتى اليوم الاربعين ؟ وأخيرا عزرائيل يوكل اليه قبض الارواح كلها حتى ولو كانت قملة أو بعوضة أو برغونا ! وهل هي مكلفة حتى تموت وتبعث ؟ (٢٤٥) .

أما باقى الملائكة فهي تشبيهه انساني خالص ، وقياس للغائب على الشاهد . فلا يوجد مكان به ثروة الا وله أمين ، ولا يوجد مكان مهم الا وله حارس . فرضوان خازن الجنة ، وملاك خازن النار . واسم الاول مشتق من الرضى والسرور في حين ان الثانى مشتق من مسك الرقبة وبلك الزمام والقبض على الارواح ولوى الاعناق . أما اتسواع الملائكة فهي الرؤوسة التى تقوم بوظائف مساعدة للرئيس مثل حملة العرش ، والمتفنون حوله في صورة الملك . أما الكتبة فهم الذين يسجلون على الانسان أفعاله الحسنة أم القبيحة ، ولكل نوع ملاك خاص . يسجلون عليه كل قول أو اعتقاد أو فعل . لا يفارقونه الا في حالات الانسان في حياته الخاصة كالجماع والغسل والخلاء . وقد يسمى الاول رقيب والثانى عتيد . والاسم الاول ارحم من الثانى ، والثانى أقسى من الاول . قد يتغيران كل يوم وليلة مرة كفترة عمل تنتهى لغيرهما . وقد يبقيان

==
فالنفخة الاولى تنفخ منها جميع الخلائق الا من شاء الله وهي المستغنيات السبع : العرش ، الكرسي ، اللوح المحفوظ ، القلم ، الجنة ، النار ، الارواح ، والنفخة الثانية تبعث فيها الخلائق . وما بين النفختين أربعون سنة ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، اسرافيل أمين الصور ، الدردير ص ٥٤ — ٥٥ ، واسرافيل يتعلق بنفخ الصور للموت والبعث الدوائى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

(٢٤٥) عزرائيل موكل بقبض ارواح الخلائق أى كل ما له روح ولو قملة أو بعوضة أو برغونا ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، وعزرائيل أمين قبض الارواح ، الدردير ص ٥٠ — ٥٤ ، وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح ، الدوائى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

معه طول عمره في حياته وحتى مماته ويجلسان على قبره يستغفران له ان كان مؤمنا ! ولكن ماذا يفعلان ان كان كافرا ؟ قد توحى ضرورة التغير بالامانة والنزاهة ومع الاثر عليهما من الانسسان لطول عشرة ومصاحبة . وقد تزداد التفصيلات في الزمان والمكان فان تغيرا غائبا يتعاقبان على الانسسان عند صلاة العصر وصلاة الصبح اى كل اثني عشر ساعة مرة ، فترة صباحية ، وفترة مساءية . اما من حيث المكان فقد يجلسان على عاتقيه او بجوار ذقنه او شفتيه او عنقه او ناجذيه ، وكلها اجزاء من الرأس أو النصف الاعلى من الانسسان . وأحيانا يكون المكان مزدوجا له جانبان ، لكل جانب ملاك مثل العاتقان والناجذان والشفقان . وقد يكون المكانان أنفيين وهو الأفضل كالعاتقين فيكون الرقيب على اليمين والعنيد على اليسار . وقد يكونان رأسيين مثل الشفتين والناجذين وبالتالي يكون احدهما أعلى والآخر اسفل ، وبطبيعة الحال يكون الرقيب الى أعلى والعنيد الى اسفل . وقد يكون المكان ذا جهة واحدة كالذقن والعنق . وفي هذه الحالة يصعب التوجه في المكان الا اذا كان للذقن جانبان من ناحيتي الوجنتين ، وكان للعنق ايضا جانبان من ناحيتي الكتفين . اما الحفظة فهم يحفظون المؤمنين من الشر ويحفظون الكافرين من الجن . وكيف يتم ذلك قبل ان يتحدد المؤمن ويتميز عن الكافر والحياة ما زالت جارية متقلبة ؟ وأين دور حرية الارادة واستقلال العقل في حفظ الانسسان ؟ وكيف يتنازع الكتبة ؟ كيف ينازع ملك الحسنات ملك السيئات ويمنعه عن الكتاب لمدة ست ساعات فلعل الانسان يتوب ؟ وماذا لو تاب الانسان بعد ست ساعات ، والتوبة ممكنة حتى آخر لحظة في حياة الانسان ؟ هل يقوم الملاك بمحوها ؟ (٣٤٦) .

(٣٤٦) ومُنكر ومُنكر الموكلون بسؤال القبر ، ورضوان خازن الجنة ، وملك خازن النار ، فهؤلاء يجب معرفتهم بالشخص . واما حملة العرش ، وأعوان سيدنا عزرائيل ، والحفظة الموكلون بحفظ البشر الصغير والكبير والكافر يحفظونهم من الجن . والكتب الذين يكتبون الخير والشر ، ومن فضل الله ان ملك الحسنات يمنع ملك السيئات الست ساعات لعل العبد يتوب ولا يكتب عليه فاذا مات العبد جلسوا على قبره يستغفرون له ان كان مؤمنا . فهؤلاء يجب معرفتهم بالنوع ، للدراير من ٥ : — ٥٤ .

وللملائكة وظائف أخرى في الأرض ، في حياة الناس وبين المسلمين ساعة الشدة وفي وقت المعارك في مقابل دور الشياطين والجن وإبليس . فإذا ما وسوس الشيطان للمسلمين في بدر يفت في عضدهم ويبين لهم سوء أحوالهم في مواجهة أعدائهم من عطش وجوع أرسل الله للمسلمين مطرا من السماء ليشرّبوا ويغتسلوا ويملأوا الأسقية ولتثبت الأرض . وإذا ما أشاع إبليس في أحد أن محمدا قد قتل فقتل من المسلمين عدد كبير بفعل إشاعة إبليس بعد أن وهن المسلمون وفترت عزائمهم ، وكما في الحديبية أن الكفار قد قتلوا عثمان ورفع صوته به حتى يضعف موقف المسلمين — في مقابل ذلك لمواجهة عداوة الجن والشياطين وإبليس ، حارب الملائكة مع المسلمين في بدر سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة ، مردفين ، يتبع بعضهم بعضا في موجات ثم زادوا إلى خمسة آلاف . وتمثلوا في رجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض ، أرخوا أطرافها بين اكتافهم كما هو الحال في المشاهد الفنية للفرسان . ولما كانت الألوان في هذه الصورة غير متفاسقة ، رجال بيض وعمائم بيض أصبحت العمائم سودا أو صفرا أو حمرا أو خضرا لظهور تفساد الألوان . وكان قتل الملائكة للمشركين يعرف بأثار سيوفهم في الأغناق والبنان أي الفصل نقطة سودا مثل حرق النصار تعبيراً عن دقة التصويب في القتل ، نقطة سوداء صغيرة في مفرق العنق . فإذا ما تصدى إبليس للمسلمين ، وكان على رأس المشركين تصدى رئيس الملائكة له وهو جبريل ، فارسا لفارس ، ورئيسا لرئيس مثل مبارزات الفرسان العرب في القتال قبل بدء المعارك تقوية لحماس الجند ورفع المعنوياتهم . وبالرغم من تشكل إبليس في صورة سراقبة بن مالك ورفع الراية وندائه على الكفار لقتال المسلمين ووعدهم بالنصر وخطب فيهم إلا أنه هرب بمجرد رؤيته جبريل كبير الملائكة . ثم عاد فخطب ليبرر نكوصه بأنه يرى ما لا يرى المشركون ، ومذكرا بأنه من المنظرين وبأنه متروك حرا في غواية الناس ولا يعترض عليه أحد ، ولا يقف أمامه إلا الإنسان وحده ، وكان الله أراد أن يسلخ الإنسان ليس فقط بإرادته الحرة وعقله المستقل تحقيقا لغاية الوحي ولكن أيضا بملائكته أي بفعل الله المباشر من خلال الملائكة وهو ما يناقض اتسام الوحي وتحقيق غايته . وأحيانا يستبدل ميكائيل بجبريل

فيظهر ميكائيل وعلى جناحه اثر الغبار من تعقبه القوم الكافرين ، ويراها الرسول ويتبسم له ، ولا يرى المؤمنون الا ابتسامة الرسول ! ويعود جبريل من جديد بعد ميكائيل على فرس احمر عليه درعه ومعه رمحه . وقد يكون اللون الاحمر من آثار دماء الكفار ، وقد يكون لون النصر وعلامة القتال . ويعرض جبريل على الرسول خدماته حتى يرضى بتكليف من الله فيرضى الرسول . والعجيب في مثل هذه الروايات هو ذكر الحكمة منها اى سبب وضعها وهو تقوية المسلمين وتكثيرهم في عين الكفار . صحيح ان ملاكا واحدا مثل جبريل قادر على هزيمة الكفار بل واقتلاع الارض ولكن كثرة الملائكة عدة وعددا ارهاب للكفار وتفتيت لعزائمهم امام المسلمين . قد تقاتل بالفعل كما فعلت يوم بدر وقد تحضر كل قتال دون ان تقاتل تضخيمها واكثرها لعدد المسلمين في عين الكفار وارهابا لهم وكان الامر كله خداع حواس (٣٤٧) ! والملائكة الذين شهدوا بدرًا

(٣٤٧) وسوس الشيطان في بدر لبعض المسلمين وقال : تزعمون انكم على الحق وفيكم نبي الله وانكم اولياء الله . وقد قلبكم المشركون على الماء وانتم عطاش وتصلون محدثين مجنبيين وما ينتظر اعداؤكم الا ان يقطع العطش رقابتكم ويذهب قواكم فيتحكمون فيكم كيف شاءوا فارسل الله عليهم مطرا وسال منه الوادى فاغتسلوا وشربوا وشرب دوابهم وملأوا الاسقية ونبت المطر ماء الارض ... وكان مع المسلمين سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة مردفين يتبع بعضهم بعضا ثم كلمت خمسة آلاف فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عيائهم بيض قد أرخوا اطرافها بين اكتافهم . وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حمر ، وقيل خضر ، فكانهم انواع . وكان قتلهم يعرف بأثر السواد في الاعناق والبنان اى المفصل مثل حرق النار . وكان ابليس مع المشركين قد صور بصورة سراقه بن مالك . وكان معه راية وقال : لا غالب لكم اليوم من الناس وانى جار لكم اى معين لكم . فلما اقبل جبريل والملائكة نكص على عقبيه وقال انى برىء منكم ، انى ارى ما لا ترون . وصار يقول : اللهم انى انشدك انى مسن المنظرين . وتبسم الرسول في صلاته فسأله عن ذلك فقال : مر بى ميكائيل وعلى جناحه اثر الغبار وهو راجع من طلب القوم فضحك فابتسمت اليه . وجاء جبريل بعد القتال على فرس احمر عليه درعه ومعه رمحه فقال : يا محمد ان الله بعثنى اليك وامرنى ان لا امارقك حتى ترضى .

=

أفضل من من لم يشهدوا منهم ، والجن قياسا على ذلك في المؤمنين منهم .
ولكن اذا كان اختيار الملائكة والجن في بدر أو عدم اختيارهم لا يرجع اليهم بل الى الله فكيف يستحقون الفضل دون غيرهم وليس لهم فضل فيه ؟
وقد تم ذلك كله في اطار معجزات الرسول في الحرب ومنها اشتراك الملائكة والجن اكراما له ورضى عنه . والتنبؤ بمصارع المؤمنين في بدر ومواطنها قد يتم بناء على معرفته بشجاعة الرجال وقلة العدد (ثلاثمائة تقريبا) وضيق المكان وغنون المبارزة . اما رمى الرسول المشركين بكف من حصى فشاهت وجوههم وأصاب بها أعين جميعهم وهم بالآلاف فانما ذلك تقوية لنفوس المسلمين وشحذا لهم . وقد تؤدي كثرة العدد الى زحام بين الكفار في بحثهم عن المؤمنين القلائل . وفي الزحام يضيق الانسان ويفقد رؤيته ان يبحث عنه خاصة لو كان عدد المشركين بالنسبة للمؤمنين عشرة الى واحد . اما رمى الرسول كافرا بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله الا اهتم ثم دخول حلقتين في وجنته ونزع احد المؤمنين لهما بأسنانه فكان احسن الناس هتبا فهو تقابل عضوى بين الخير والشر ، بين اسوأ هتم وأحسن هتم ، بين الرسول كفاعل والرسول كمنفعل فيه وكلها صور فنية من مسير الابطال لاسترعاء انتباه السامعين ، خاصة لو كانوا يعيشون جو الهزائم وحالات الاحباط (٣٤٨) .

هل رضيت ؟ قال : نعم . والحكمة في قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين مع ان الملك الواحد كجبريل يقدر على رفع الكفار بل على اقتلاع الارض ان تكون الملائكة عددا ومددا لجيش المسلمين على عادة مدد الجيوش رعية لصورة الاسباب التي أجراها الله بين عباده . قال ابن عباس : لم تقاتل الملائكة الا يوم بدر ولكنها تحضر في كل قتال من قتال الكفار الى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين . ثم الملائكة الذين شهدوا بدرا أفضل من من لم يشهدوا منهم ، وقياسه ان يقال كذلك في مؤمن الجن ، البيهقورى ج ٢ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٣٤٨) ومنها يوم غزوة بدر ان مشى الرسول في موضع المعركة ،

ويقال في الجن ما يقال في الملائكة من حيث أنها تدخل ضمن عقائد الايمان عند الشراح المتأخرين . فهي مثلها فادرة على التشكيل والاحتجاب عن الابصار والقدرة على الاتيان بالاعمال العظيمة ولكنها تختلف عنها في أنها ليست نورانية بل نارية وانها مكلفة تطيع وتعصى ، فمنهم المؤمنون ومنهم الكافرون (٣٤٩) . والحقيقة أنها معا يعبران عن عالم واحد ، وهو عالم الفنى والرغبة في تجاوز الحس ، وقلب العجز مقدرة ، وتحويل الفناء الى لا تنهى . والفرق بين الملائكة والجن هو مجرد فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع . يتميزان فيما بينهما فقط في درجة الشرف ومرتبة الكمال . فالملائكة اعلى من الجن من حيث الطاعة والايمان . ولكن الجن اقرب الى الانس منهم الى الملائكة لانهم مكلفون يعيشون حياة البشر من طعام وشراب وتناسل ، ويسترقون السمع فهم وسط بين كمال الملائكة ونقص البشر .

وجعل يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تعدى أحد منهم موضع اشارته . كما أخذ الرسول كفا من حصي فرمى به المشركين وقال شأهت الوجوه أى قبحت . اللهم أرعب قلوبهم وزلزل أقدامهم فأصاب أعين جميعهم وانهزموا ورسول الله يقول ، « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، ورمى الرسول عقبة بن أبى وقاص بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله الا أهتم أبجر ، ودخلت حلقتان من المغفر في وجنته فأخرجها أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثقيتا فكان أحسن الناس هتما ، البيجورى ج ٢ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٣٤٩) وأنه تعالى خلق أجساما أخرى تسمى جنا تشابه الملائكة المذكورين في بعض خواصها من نحو الاقتدار على التشكيل والاحتجاب على الابصار والاقتدار على أعمال عظيمة ولكنها تخالفهم بأنها ليست نورانية مثلهم ، وانها مكلفة كالنفس فمنهم المؤمن والطائع والعاصي والكافر ، ولينعلم أن جميع ما قرئناه في حق الملائكة يقال مثله في شأن الجن من القدرة على التشكيل والاعمال العظيمة وقطعهم المسافات الطويلة في برهة قليلة وعدم رؤيتنا لهم ، الحصون ص ١١١ — ١١٤ ، يجب الايمان بالجن وهم أجسام لطيفة نارية لهم قدرة على التشكيلات ، شرح الخريدة ص ٥٦ — ٥٧ ، واختلفوا هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟ فقل فريق هم جن لاستنارهم عن الابصار . ومن هذا قبل للجنين انه جنين . وقال فريق آخر انهم ليس بجن ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ .

لذلك تراوح القدماء فيسسا بينهم في موضوع الملائكة بين الاثبات والانتكار (١٣٥) . فالاثبات يعتمد على النصوص الواردة ، وهى فى معظمها

(١٣٥) فى رد الشبه عن النصوص الواردة فى شؤون الملائكة والجن . وجوب الايمان بالملائكة . وروى النصوص الشرعية متواترة أو مشهورة وأحادية لكن كثرتها وتعند طرقها بلغ ما يستفاد منها درجة التواتر ... وقد وردت شبه على وجود الملائكة والجن وشؤونهم من نحو الاقتدار على التشكل والاعمال الشاقة مع أنهم أجسام لطيفة وغير ذلك من بعض الفلاسفة المتقدمين وقبلهم المتأخرون . ونقول فى بيان رد تلك الشبهة واطهار أنها أوهام لا تقوم لدى الايمان بعظمة قدرة الله على إيجاد الملائكة والجن فى تلك الشؤون والأحوال ، الحصون ص ١١١ — ١١٢ ، فان قيل بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين قلنا : نحسن قائلون بثبوتهم وقد أنكرهم معظم المعتزلة دون أنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم وركائكة ديلقاتهم فليس فى اثباتهم مستحيل عقلى . وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على اثباتهم . وحق اللبيب والمعتصم بحسبيل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته ، ولا يبقى من ينكر إبليس وجنوده والشياطين المسخرين فى زمن سليمان كما أنبا عنهم آى من كتاب الله لا يحصيها مسكة فى الدين وعلاقة يتشبه بها ، الإرشاد ص ٢٢٢ ، وأما قصة مجيء عرش بلقيس من بلاد اليمن الى مجلس سليمان فى لحظة طرف فقد وردت هذه القصة فى القرآن وأنها جرت على يد من عنده علم من الكتاب . فبعض المفسرين قال انه آصف بن برخيا وزير سليمان فيكون مجيء ذلك العرش كرامة أظهرها الله على يده لانه من أولياء الله وبعضهم قال انه نفس سليمان فيكون ذلك معجزا أظهره الله على يديه اذ هى أمر خارق للعادة . ومن تأمل فى هذا المقام وظهر لديه أن سرعة حركة الاجسام مهما بلغت فهى من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله فلا يصعب عليه الايمان بهذه القصة ، الحصون ص ١١٥ ، فى بيان الايمان بالملائكة ... يجب على كل مكلف شرعا الايمان بالملائكة وهو أن يعتقد اعتقادا جازما بوجودهم وأنهم عباد الله المؤمنون به الكرمون لا يسبقون بالقول وهم بأمره يعملون ، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون . وقد وردت النصوص الشرعية بجهيـع ذلك الحصون ص ٨٢ ، ويخـل فى كلمة الرسالة الايمان بالملائكة . فيجب الايمان بأن لله ملائكة ، المطيعى ص ٦٠ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته ، الفقه ص ١١ ، وبالإضافة الى انكار المعتزلة للملائكة أبطلت الباطنية أيضا القول بالملائكة فى السماء والجن فى الأرض ، الفرق ص ٢٩٦ ، والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا أن نقف حيث وقف بنا وننتهى الى الحسد الذى بين لنا بالامسك عن أمره والطفى على غيره ، المرجانى ج ٢ ص ٢٢٢ ، وأيضا الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٤ ، التوحيدية ص ٢ .

بإستثناء نصوص أصل الوحي آحاد أو بشهرة لم تبلغ درجة الدوائر . وكلها وضعت في عصور متأخرة ، مستمدة من الخيال الشعبي وقصص الأبطال . والحقيقة أن موضوع النبوة هو عالم الإنس وليس عالم الجن ، وعالم البشر وليس عالم الملائكة ، وعالم الشهادة وليس عالم الغيب . والملائكة من السمعيات الخالصة في حين أن موضوع النبوة من العقليات أي المصالح العلية . وليس بأثبات الملائكة تقام مصالح الناس وليس بإنكارها تنهدم وتمطل . فهي موضوع نظري خالص أقرب إلى القصص وشحن الهيم وتقوية المعنويات . والإيمان بها موجود في كل الديانات وليس منها ما يخص خاتم النبوة وآخر مرحلة تطور الوحي . وهي في النهاية موضوعات ثانوية لوظائف ثانوية ، وسائل وطرق وليست موضوعات وغايات . والله قادر على الحديث مع الأنبياء وعلى قبض الأرواح وعلى تقدير الأرزاق وعلى بعث الموتى بلا واسطة الملائكة وهو قادر على معرفة أعمال العباد بلا كتابة أو حفظ . كما أنه قادر على تسيير أمور الجنة بلا رضوان وتدير شؤون النار بلا مالك . ولا يحتاج إلى حملة عرش من تحته أو من حوله . فلا يمكن التضحية بالتنزيه من أجل التشبيه أو بالعقليات من أجل السمعيات .

والحقيقة أن « الملائكة » في أصل الوحي ليسوا أساسا موضوعا للإيمان بل وسيلة لرد الإنسان إلى نفسه وإرجاع البشر إلى ذواتهم ببيان الفرق بين الاستحالة والإمكان ، بين اللامعقول والمعقول (٣٥١) .

(٣٥١) ذكر لفظ « الملائكة » في القرآن ٩٣ مرة ، ١٣ مرة مفردا ، ٢ مرة مثنى ، ٧٨ مرة جمعا ، منها ٥ مرات مضافة إلى ضمير الملكية « ملائكته » . ولم تذكر من هذه المرات كلها كأحدى قواعد الإيمان إلا ثلاث مرات مرتين للإيمان « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة » (٢ : ١٧٧) ، « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (٢ : ٨٥) ، ومرة واحدة ضد الكفر « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (٤ : ١٣٦) ، وفي كثير من الاستعمالات ترد الملائكة إلى حجمها الطبيعي ودورها في السجود إلى الإنسان وإلى الله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس

وكما أن دورها في أداء الوظائف التي يطلبها الله منها فإن دورها أيضا في السجود للإنسان لأن الإنسان أعظم منها وأقدر بالتكليف والتمكن منه بحرية الإرادة واستقلال العقل . كما أنها تسجد لله بسجودها للإنسان وكان الإنسان مع الله في قيمة السجود له ! ولقد أعلم الله الملائكة مسبقا بجعله الإنسان خليفة له في الأرض كقرار علني من أجل قبول علني حتى تتقوى الأعذار ويستحيل الرفض والانكار . وكان جزاء الطرد من الجنة والتحول من النقيض إلى النقيض من الملاك إلى الشيطان . ولا شفاعاة لها خارج قانون الاستحقاق .

٢ — الموضوع العملي .

إذا كان الإيمان بالله يدخل في العقلية في أصل التوحيد والقضاء والقدر في أصل العدل ، واليوم الآخر في المعاد ، والرسل في النبوة

أبى وأسس تكبر » (٢ : ٣٤ ، ١٧ : ٦١ ، ١٨ : ٥٠ ، ٢٠ : ١١٦) ، « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٧ : ١١) ، « ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا » (٣٠ : ٨٠) ، « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » (٤ : ١٧٢) ، « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » (١٦ : ٢ ، ٣٨ : ٧٣) ، « ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » (١٦ : ٤٩) ، « أما استعجالات الاستحالة التي ترجع إلى الإنسان فمثل » وقالوا لولا أنزل عليه ملك » (١١ : ١١) ، « قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (١٧ : ٩٥) ، وآيات أخبار الله للملائكة مثل « وأذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » (٢ : ٣٠) ، « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » (٢ : ٣١) ، « وأذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال » (١٥ : ٢٨) ، « وأذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين » (٢٨ : ٧١) ، « ولا شفاعاة لها » (٢٦ : ٥٣) بالنسبة لتحليل الجن والشياطين في أصل الوحي أنظر ، الباب الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، رابعا : انطولوجيا الوجود (الجواهر) : هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟ (ج) هل هناك جن وشياطين ؟

لم يبق الا الكتب وهى الموضوع الحسى الوحيد المنقول من جيل الى جيل نقلا متواترا حتى الآن والى نهاية الزمان . الايمان بالكتب اذن هو اقرب الموضوعات الى الحس وابعدها عن الغيب ، كتب الوحي او كتب التاريخ والآثار . اما الكتب فهى وحدها الباقية . والكتب هى التوراة والزبور والانجيل والقرآن (٣٥٢) . وهى الكتب الموجودة لدينا حتى الآن . ولكن اين صف ابراهيم ؟ هناك روايات كثيرة عنها عند اهل الكتاب وقد تكون لها مصادر عربية مفقودة خاصة وان ابراهيم كان معروفا فى الجزيرة العربية ، وكان دين الخنفاء موضع احترام وتعظيم فيها . وقد وضع القدماء التوراة قبل الزبور على خلاف الترتيب الزمانى ربما لاهبيتها ولاحتوائها على الشريعة . وللقرآن أسماء أخرى مثل الفرقان والكتاب والذكر . وكل كتاب يعبر عن مرحلة من مراحل الوحي السابقة . وتتبع هذه المراحل يؤدى الى اكتشاف قانون تطور النبوة منذ الاعلان الاول حتى اكتمال الوحي . والكتاب فى تناول الانسان . بهسكه بيده ، ويقرؤه بلفته ، ويفهمه بعقله ، ويحققه بفعله . الكتاب اذن هو مضمون النبوة الحسى العلى . وهو مجرد وسيلة وليس غاية ، مجرد اداة وليس هدفا . انما الهدف هو تحقيق الرسالة المتضمنة فيه . ولكى يتم ذلك هناك ثلاث مراحل . الاولى اثبات الصحة التاريخية لانتقل منعا للتحريف والتبديل ، والثانية الفهم الصحيح منعا لسوء الفهم والتأويل ، والثالثة تطبيق الشريعة منعا للايمان الميت . والكلام النظرى غير ممكن الوقوع . يتضمن المضمون العلى للرسالة اثبات صحتها وفهم نصوصها وتطبيق اوامرها . وهنا يتحول علم اصول الدين الى علم اصول الفقه ويصب

(٣٥٢) النسفية ص ١٣٨ ، العقيدة ص ٢١ — ٢٢ ، توراة موسى ، وزبور داود ، وانجيل عيسى ، وفرقان محمد ، التوحيدية ص ٢ ، الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٤ ، الايمان بها جملة وتفصيلا . الجملة أن تعتقد أن كل ما فى علم الله من الكتب هو حق ثابت لا شك فيه ، وان جميع ما فى هذه الكتب من القصص والاختبار والوعد والوعيد والاوامر والنواهي حق ثابت لا شك فيه ، وأن جميع ما فى هذه الكتب دال على كلام الله القديم القائم بالذات العلية . الجامع ص ١٩ — ٢٠ .

فيه ، وتعود الى علم الاصول وحدته المفقودة بين النظر والعمل . وعلى هذا النحو لا يصبح موضوع النبوة من الموضوعات المتعالية بل يكسبون مسار الرسالة في التاريخ . ولاول مرة يظهر الاسلام كجزء من النبوة كما اتضح في الحركة الإصلاحية الحديثة في تناول الرسالة العامة انتقالا من المجردات والنظريات الى الوقائع المحسوسة ، ومن التوحيد الى النظم . فالاسلام وانتشاره في التاريخ هو معجزة النبوة . ولكنه ظل حديثا عاما عن الاسلام في التاريخ ، وانتشاره ومآثره ، وتكوين جيل وقادة ، وقضاء على امبراطويات ودول ، ونشأة نظم جديدة أو تقريب للاسلام والدفاع عنه اعجابا بالماضي وربما تعويضا عن هزائم العصر . وظل أيضا مدحا للشريعة الفراء دون تحقيقها عمليا وبيان المسافة بين المثال والواقع ووسائل التنفيذ . وهو حديث خارج الزمان والتاريخ وبلا أرض أو شعب أو وطن وكأنها مدائح نبوية أو تواشيح دينية أو مدائح سلطانية . ويرتبط بذلك الدفاع عن الاسلام ضد الانتقادات المعاصرة وشبهات الغربيين مثل دعوى انتشار الاسلام بالسيف تنكرا لمبادئ الاسلام ، وتعلم الرسول الشريعة من أسفاره انكارا للوحى . ومع ذلك هناك جذور عند القدماء الى العودة بالنبوة الى التاريخ والدخول فيه وذلك باظهار الاسلام ذاته وعرض شريعته طبقا لحاجات المسلمين . فينظم الحديث في ثلاثة أقسام رئيسية : العبادات وهى أركان الاسلام الخمس مع الجهاد دون تخصيصه كركن سادس ، المعاملات وتشمل الأحوال الشخصية والحدود والمحرمات والمباحات والاموات ، الشرعيات وتشمل الأدلة الشرعية والفرق بين العقلية والشرعية (٣٥٣) .

١ — الأدلة الأربعة . بعد ضمان نواتر الرسالة في التاريخ وحفظها صحيحة عبر الاجيال تانى قضية الاستدلال ، استدلال الاحكام من الأدلة أى الاستفادة من الرسالة في استنباط الاحكام من أجل تطبيقها وبالتالي

(٣٥٣) أنظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الأدلة ، ١ — نقد الدليل النقلى .

تحقيق الرسالة . والادلة اربعة على ما هو معروف في علم اصول الفقه ،
والسنة ، والاجماع ، والقياس . الكتاب والسنة دليلان نصيان والاجماع
والقياس دليلان عقليان . ولما كان الكتاب والسنة ايضا يعتمدان على
العقل سواء في شروط التواتر او في الاعتماد عليه كدليل قطعى او في
ادراكه للحسن والقبح كصفات موضوعية في الامعسال وكابنيسة فعلية في
المجتمع كان العقل اساس الادلة الشرعية الاربعة وهى التى انصبت كلها في
النهاية في الاجتهاد اى في دليل العقل . فالعقل اساس النقل في الدليلين
النقلين ، الكتاب والسنة ، والعقل اساس النقل في دليلي الاجماع
والاجتهاد ، نظرا لان الاجماع يقوم على نقل وعقل جمعى ، ولان
الاجتهاد يقوم على نقل وهو الاصل ، وعلى عقل في الفرع ، وعلى عقل
في استنباط علة الحكم من الاصل ، وعلى عقل في تحقيقها في الفرع ،
وعلى عقل في معرفة تشابهها حتى يمكن تعدية الحكم . فالادلة الاربعة
كلها ترتكز على الدليل الرابع ، دليل العقل . وبالتالي كانت الاولوية
الفعلية للدليل العقلى على دليل النقل وكما هو معروف في نظرية العلم وفي
المقدمات النظرية الاولى (٣٥٤) . وبالتالي كان ترتيب الادلة الاربعة :

(٣٥٤) هذا هو الحال في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، والى
حد كبير « الحصون الحديدية » لحسين الجبر . وهذه المادة القادمة كلها
ادخل في علم اصول الفقه . ولكنها هنا مستمدة من مصنفات علم اصول
الدين خاصة من « اصول الدين » للبغدادي « والعقائد النسفية » للنسفى ،
و « الفصل » لابن حزم و « شرح الاصول الخمسة » ، و « المغنى ج ١٧ »
للقاضى عبد الجبار ، ومستمدة ايضا من كتب الفرق مثل « الفرق بين
الفرق » للبغدادي ، « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، و « التنبيه والرد »
للشافعى الملقب ، و « الملل والنحل » للشهرستانى . فقد خصص البغدادي
الاصليين التاسع والعاشر لهذا الموضوع . الاصل التاسع في بيان معرفة
اركان الاسلام ، الاصول ص ١٨٥ — ٢٠٦ ، الاصل العاشر في معرفة
احكام التكليف والامر ، الاصول ص ٢٠٦ — ٢٢٨ ، ويشمل الاصل
التاسع خمسة عشر فرعا تدرج في اقسام ثلاث (ا) العبادات وهى
١ — الركان الخمسة ٢ — الشهادة ٣ — الصلاة ٤ — الزكاة ٥ — الصيام
٦ — الحج ٧ — شروطها ٨ — الجهاد (ب) المعاملات وتشتمل الفروع
٩ — احكام المعاملات ١٠ — الفروج ١١ — الحدود ١٢ — المحرمات

القياس ثم الاجماع ثم السنة ثم الكتاب ، ترتيبا تصاعديا يركز على القاعدة الطبيعية وهو القياس أو الاجتهاد وهو دليل العقل . فعلى الانسان أن يجتهد رايه فان لم يجد ففي اجماع الامة ، حاضرا أم ماضيا ، فان لم يجد فعليه بالسنة ثم بالكتاب . وهنالك اتفاق مبدئى بين الاصل الاول ، الاجتهاد ، والاصل الرابع ، الكتاب ، فالطرفان يلتقيان . ولا خلاف بين العقل والنقل ، فالعقل أساس النقل ، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل نظرا لموافقة العقل الصريح مع النقل الصحيح كما قال فقهاء الامة من قبل . وعلى هذا النحو يمكن أن يكون ابداع . اما تصور الأدلة الاربعة قديما فيقوم على أن النقل أساس العقل ، فالقرآن والحديث نقل ، والاجماع يعتمد على نقل ، والقياس يعتمد أصله على نقل . فهو انكار لدور العقل وللصفات الموضوعية للأفعال وللأبنية الاجتماعية . وإن الترتيب التقليدى للدلة ابتداء من القرآن فالحديث فالاجماع فالقياس يجعل الهرم

والمباحث ١٢ — الاموات (ج) الشرعيات وتشمل الفروع ١٤ — مأخذ احكام الشريعة ١٥ — الفرق بين العقليات والشرعيات . في حين يشتمل الاصل العاشر على تحليل الخطاب ومباحث اللغة . ولما كنا قد بدأنا في رسالتنا *Les Méthodes d'Exégèse* في تحديد البنية الثلاثية لعلم الاصول ابتداء من الأدلة الاربعة ثم مباحث اللغة والعلة ثم موضوع الاحكام المقاصد اتبعنا ذلك في عرض هذه المادة الاصولية . وهو أيضا ما فعله القاضي عبد الجبار في تخصيص جزء للشرعيات من أجل الحديث عن الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فصب علم اصول الدين في علم اصول الفقه ، المغنى ج ١٧ ، وهى نفس قسمة المسلمين في « المل والنحل » للشهرستاني الى أهل اصول وأهل فروع . والاصول هى التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والفروع أهل الاجتهاد والتشريع والفقه . وهو ما يفعله أيضا البغدادى في « الفرق بين الفرق » ، فقد اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على اصول من أركان الدين . كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته . ولكل ركن منها شعب وفى شعبها مسائل . واتفق أهل السنة منها على قول واحد وضلال من خالفهم فيها ومنها ٩ — في معرفة ما أجمعت عليه الامة من أركان شريعة الاسلام ١٠ — في معرفة احكام الامر والنهى والتكليف ١١ — في معرفة فناء العباد واحكامهم في المعساة (وهو أدخل في أمور المعاد) الفسوق ص ٣٢٣ .

قائما على قيمته ، والمخروط مرتكزا على رأسه وكأن المعاني والأشياء كلها متضمنة في اللغة . وهذا هو منهج التقليد (٣٥٥) . ولا يمكن فهم القرآن إلا باللغة وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . فقد دون منذ لحظة الاعلان وبالتالي فليست هناك حاجة الى تطبيق التواتر فيه كما هو الحال في الحديث . وتعني « أسباب النزول » أولوية الواقع على الفكر ، وأن كل آية هي تعبير عن موقف وحل لمشكل ، وبنية نظرية ممكنة لوضع اجتماعي قائم . والناسخ والمنسوخ يعني وجود التطور داخل الوحي ، وتكييف الشريعة طبقا لقدرات الواقع . فاللغة تجمع القرآن والحديث . وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ خاصان بالقرآن وحده (٣٥٦) . أما السنة فأتت في حاجة الى نقل متواتر نظرا لأنها انتقلت بمرحلة شفاهية على مدى مائتي عام قبل تدوينها . فالسنة دليل بشرط تواترها كما هو معروف في شروط التواتر في نقل الرسالة . والتواتر وحده يفيد اليقين . أما الآحاد وهسو ما يفقد أحد شروط التواتر فلا يورث إلا العلم الظني ولا سبيل لمعرفة صحته إلا بعدالة الراوي وضبطه وبلوغه وإسلامه أي الى بنية شمسوره التاريخي وكذلك المشهور الذي كان في أصله آحادا ثم أصبح متواترا في نقله . فهو واحد من حيث المبدأ متواتر من حيث الواقع لا يفيد إلا الظن . ومعظم السمعيات وأمور المعاد أخبار مشهورة . التواتر يوجب العلم والعمل في حين أن الآحاد يوجب العمل دون العلم (٣٥٧) .

(٣٥٥) أنظر رسالتنا الأولى ، *Les Méthodes d'Exégèse, Ière Partie*

(٣٥٦) أنظر بحثنا « ماذا تعني أسباب النزول ؟ » الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج ٧ اليمين واليسار في الفكر الديني ، دار ثابت ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ويشير البغدادي الى هذا البعد اللغوي في القرآن . إذ يحتوى على نص ظاهر ، عموم وخصوص ، دليل خطاب ، لحن قول ، تنبيه بالشئ على غيره ، تصريح وتعريض ، كناية وتأكيد ، الاصول ص ٢٠٤ .

(٣٥٧) وجوه الأدلة من السنة طرفها ثلاث (أ) التسواتر الموجب للعلم الضروري (ب) خبر جاري مجرى التواتر بالاستفاضة يوجب العلم المكتسب كالأخبار الواردة في الرجم والمسح على الخفين وكأخبار الرؤية

والاجماع حجة غير نصية وان كان يعتمد على نص يؤخذ اساسا للعقل . والنص هنا قد يكون متواترا او احادا او مشهورا وبالتالي ترجع قطعية الاجماع او ظنيته الى نوع النص الذي يقسوم عليه . وفي هذه الحالة يلحق الاجماع بأحد الدليلين النصيين ، أما العقل الجمعي فهو نوع من الاستدلال الجماعي يقسوم به علماء الامة . صحيح ان الاجماع هو عمل جماعي للعقل يعبر عن وعي تاريخي يعطى مزيئا من الاطمئنان أكثر مما يعطى الاستدلال الفردي كما انه يحول النص من ظن الى يقين لانه يعطى له فهما في الزمان والمكان ومضمونا في التاريخ ، وهذا مما يدعو البعض الى اثبات حجبة الاجماع (٣٥٨) . ومع ذلك فللاجماع

والحوض والشفاعة وعذاب القبر ونحو ذلك ولا اعتبار فيه بخلاف أهل الأهواء (ج) أخبار آحاد توجب العمل دون العلم بشروط منها اتصال الاسناد ، وعدالة الرواة ، وجواز صحة المتن بالعقل من غير استحالة ، الاصول ص ٢٠٤ — ٢٠٥ وأبطل النظام خبر الواحد اذا لم يوجب العلم الضروري ، الفرق ص ٢٤٢ — ٢٤٤ .

(٣٥٨) يثبت الاشاعة ومعظم المعتزلة الاجماع . فالاجماع المحتج به عند الاشاعة اجماع أهل كل عصر على حكم من أحكام الشريعة ، الاصول ص ٢٠٥ ، ويظهر من مسائل القاضي عبد الجبار في « المغنى » آراء المعتزلة في الاجماع باستثناء النظام وواصل وضارر : الكلام في الاجماع ، بيان صورة الاجماع ، في أنه يصح حصوله ووقوعه ، في أنه لا يمنع في اجماع امة او جماعة ان يكون صوابا دون آحادهم وابعاضهم ، في الدلالة على ان الاجماع حجة ، في بيان الاجماع ، في بيان مائية الاجماع ، الوجوه التي يكون عليها الاجماع حجة ، في ان الاجماع قد يكون عن القياس والاستدلال ، في المنع من اجماعهم على ما الباطن بخلافه ، في الاجماع ، في كونه صوابا وان كان بصورة الخلاف ، في قول بعض الامة الاجماع ، في كونه صوابا وان كان بصورة الخلاف ، في قول بعض الامة اذا انتشر في جميعهم ولم يعرف مخالف ما حكمه ، في القول اذا قال به بعضهم ولم يظهر الخلاف من غير انتشار ، في بيان الطرق التي يعرف بها ثبوت الاجماع ، المغنى ج ١٧ ص ٢٠٥ — ٢٤٣ .

حدود تجعل البعض الآخر أقرب الى نفسه كحجة في الاستدلال (١٣٥٩) . فالاجماع يرتبط بنفسه جبهة في زمان ومكان معينين . ولما كان نصه اقل عيومية واكثر خصوصية من نصوص الكتاب فهو غير ملزم الا للعصر الذى انعقد فيه دون العصور التالية والا كان ملزما لكل العصور وكان ذلك علقتا عن التقدم ومناخا من الابداع واقترب الى التقليد . ان الاجماع خاضع لمصلحة العصر . ولما كانت المصالح متباينة ، ما يكون مصلحة لجبهة قد يكون مضره لآخرى في عصر آخر او لنفس الجبهة في نفس العصر ، كان ملزما فقط لعصره . فالزامه كل عصر يجعله قوة على الابداع ، ودافعا على التقدم ، ويقلل التبعية للتقدماء ، ويخفف من ثقل الماضي . كما انه يصعب احيانا التفرقة بين الاجماع والتقليد . فالاجماع ان لم يكن قائما على يقين اى انه اذا لم تتوافر شروطه ، وغالبا ما لا يحدث ذلك ، فانه يكون تقليدا خفيا . ومن شروطه ضرورة اعتماده على اصل نقل متواتر ، وان يكون تاما ، والا يعارض اجماعا سابقا . فالمصالح تتغير ولكن لا تنقلب ، الى آخر ما هو معروف في علم اصول الفقه من شروط المجتبعين في العلم والفضل . بل هناك صعوبة في الاتفاق على شروط ثابتة للاجماع الصحيح . فما زال الاساس النظرى للاجماع خاضعا للرأى والظن

(٢٥٩) انكر النظام حجة الاجماع في الفروع الشرعية ثم انه علم اجماع الصحابة على الاجتهاد في الفروع الشرعية وطعن في فتاوى الصحابة وجميع فرق الامة ، الفرق ص ١٣٢ ، جوز اجماع الامة في كل عصر في جميع الاعصار على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال ويلزمه الشك في التواتر والآحاد والقياس ، الفرق ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، جواز اجتماع الامة على الضلالة ، الفرق ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، ابطال اجماع الصحابة ولم يره حجة ، الفرق ص ٣١٩ ، تسال في الاجماع انه ليس بحجة في الشرع ، الملل ج ١ ص ٨٥ — ٨٦ ، الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس بحجة عند النظامية ، ولا يذكرون الصحابة ولا عليا بسوء ، الاعتقادات ص ٤١ — ٤٢ ، طعن النظام في فتاوى الصحابة بالاجتهاد وقال ان ذلك منهم لاهرين اما لجهل بان ذلك لا يحل لهم او لانهم أرادوا ان يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب اليهم ، الفرق ص ٣١٩ ، اما ضرار بن عمرو فقد شك في جميع عامة المسلمين . وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها ترك وكفر ، الفرق ص ٢١٥ ، اما واصل بن عطاء فانه يشك في عدالة علي وبنيه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجمل ومن الفريقين ، الفرق ص ٣٢٠ .

والهوى والمصلحة مثل : هل هو اجماع خاص ام عام ؟ هل هو اهل الحل والعقد ام عامة المسلمين ؟ كم عسدد المجتبعين ؟ هل هناك حد أدنى للاجماع ؟ هل هو اجماع مطلق ام اجماع بالاغلبية ؟ وما هى حدود الاغلبية ؟ ما هو هدف المعارضة ؟ ماذا لو كانت معارضة واحد فقط هل يبطل الاجماع ؟ وفى علم أصول الفقه ما يجعل الاسس النظرية للاجماع اسسا خلافية . وبالتالي كيف يكون اساسا للاستدلال ودليلا للعقل الجسمى ؟ وتخضع نصوص الاجماع لما تخضع له نصوص الوحي من تفسير وتأويل . وكل تأويل هو اختيار اجتماعى او هو استقاط نفسى من المفسر الذى هو فى الحقيقة نتاج اجتماعى . وبالتالي يتحول الخلاف فى الاجماع الى خلاف حول تأويل النصوص ونعسود الى الحجة النصية الظنية من جديد . ويزداد الامر صعوبة اذا ما ظهر الاجماع كحل لمشكلة التعارض بين النصوص فى الكتاب او السنة او بينهما معا . فتعارض نصوص الكتاب ظاهرى ، وله حله اما فى النسخ او فى التأويل فى حين ان التعارض بين نصوص الاجماع حقيقى اما لخطا فى النقل او لتغاير المصالح من عصر الى عصر ، ومن جماعة الى جماعة فى نفس العصر . وقد يكون هنسالك اجماع على الشئ وضده فى آن واحد فى عصرين مختلفين او عنسد جماعتين مختلفتين فى عصر واحد . ان نص الاجماع فى نهاية الامر هو حجة سلطة وليس حجة عقل . وان كانت حجة السلطة تقبل فى نصوص الوحي لانه غير معرض للخطا فى الفكر او فى الرواية الا انه لا يمكن قبولها فى نص الاجماع المعرض للخطا فى الحكم والمرتبط بمصلحة عصر معين وجماعة معينة والمعرض للخطا فى الرواية . واذا كان الاجماع هو اجماع اهل الحل والعقد او اجماع العلماء فغالبا ما يكون الحكم تعبيرا عن الوضع الطبقي للمجتمعين . فاختيار العلماء غير اختيار العامة . صحيح انه نظرا وشرعا لا فرق بين الاختيارين اذا كان الطرفان يتمثلان الحق . ولكن ما يحدث عملا هو ان احكام الاجماع انما تعكس الاوضاع التطبيقية للمجتمعين واصلتهم بالسلطة السياسية اكثر مما تعكس حقيقة او تصنع يقينا . وهناك فرق بين ما ينبغي ان يكون وما هو كائن ما دما مع بشر اى مع أهواء ومصالح . وفوق ذلك كله يجوز الاجماع فى اللغة وفى التشريع ولكنه يصعب فى النظريات اى فى الاعتقادات لان اساس النظريات يقينى ثابت

في حين أن العمليات تراعى الظروف والمصالح . فلا يجوز الاستدلال بالاجماع في موضوعات علم أصول الدين وان جاز في موضوعات علم اصول الفقه (٣٦٠) .

ولا يوجد خلاف أكثر اتساعاً من الخلاف حول الدليل الرابع وهو القياس . ويعتمد انكار القياس على سببين رئيسيين . الاول اثبات العلم السمعي الضروري وكفايته دون ما حاجة الى علم عقلي مساعد او مكمل او مؤسس . والثاني مخاطر العقل والقياس واحتمالات الخطأ فيه . والحقيقة ان الدفاع عن العلم السمعي لا يكون بهدم العقل لان العقل اساس النقل . بل ان الادلة الثلاثة الاولى التي هي اقرب الى السمع ، الكتاب والسنة ، والاجماع لا تقوم الا على الدليل الرابع وهو العقل . فالعقل اساس النقل . والاجماع عقل جماعي . ولا يفهم الكتاب والسنة بل لا ينقلان الا بالعقل . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . وماذا عن الجهد الفردي في الفهم ؟ وماذا عن دور الانسان في الفهم والنظر ؟ ليس العقل هادماً للنقل بل مؤسساً له ومؤولاً له حتى يكون للنقل دعامة يقسم عليها وحتى يكون له اثر يحدث فيه (٣٦١) .

(٣٦٠) بالرغم من ظهور بعض المسائل الاصولية في علم الكلام الا ان الاحساس بالتمايز بين العلمين واضح مثلاً : الادلة الشرعية انواع من الخلاف استقصيناها في كتب في اصول الفقه ويكفي ذكر معناها للمبتدئ في هذه الصناعة ، الاصول ص ٢٠٥ .

(٣٦١) هذا هو موقف أهل الظاهر والحنابلة بوجه عام . فعلم التوحيد هو اساس بناء العقائد . اشرف العلوم تبعاً للمعلوم لكن بشرط ان لا تخرج من مدلول الكتاب والسنة واجماع العدول ، ولا يدخل فيه مداخل مجردة لادلة العقول ، شرح الفقه ص ٢ ، ان القسول بالرأي والعقل المجرد في الفقه والشريعة بدعة وضلالة . فأولى ان يكون ذلك في علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة . قال فخر الاسلام على البزدوي في اصول الفقه انه لم يرد في الشرع دليل على ان العقل موجب ولا يجوز ان يكون موجبا وعلة بدون الشرع اذ العلة موضوعات الشرع وليس الى العباد وذلك لانه ينزع ان يسوق الى الشركة ، فمن جعله بلا دليل شرعاً فقد جاوز حد العباد وتعدى حد الشرع على وجه العناد ، شرح

أما مخاطر العقل فهي متوهمة لا أساس لها . إذ كيف يؤدي العقل إلى الاستبداد بالرأى ، العقل هو التنوير ، والتنوير ضد الاستبداد بالرأى . القطعية مضادة للعقل لأن العقل يقوم على البرهان . القطعية جزم ترفض البراهين المضادة والعقل حوار يخضع للبراهين المضادة (٣٦٢) . وحتى على افتراض الجزم في الرأى والقطع فيه فإن ذلك لا يبرر الاعتقاد لأن الاعتقاد دون رأى تقليد كما وضح ذلك في نظرية العلم في المقدمات النظرية الأولى . والرأى ليس اعتقادا أو تقنيـدا أعمى بل هو برهان يقينى . والعقل هو التوسط لا التطرف إذ يستطيع العقل احكام الاطراف ومعرفة البناء والرؤية المحسـيدة والتجرد والنزاهة

الفتـه ص ٦ ، النسفية ص ١٥١ ، والخوارج صنفان : الازارقة وينكرون الاجتهاد في الاحكام ولا يقولون الا بظاهر القرآن ، والنجـدات يجيزون الاجتهاد في الاحكام ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، كما أنكر النظام القياس إذا لم يوجب العلم الضرورى ، الفسـرق ص ١٤٣ — ١٤٤ الملـل ج ١ ص ٨٥ — ٨٦ وأنكر حجـية القياس في الفروع الشرعية ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٣٦٢) فإن الانسان إذا اعتقد عقدا أو قال قولاً فاما ان يكون غيبه مستفيدا من غيره أو مستبدا برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والتسليم ، والمطيع هو المتدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفي الخبر « ما شقى امرؤ عن مشورة ولا سـعد باستبداد برأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهباً اتفـاقياً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فـيقلده منه ثون أن يفكر في حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه . فحينئذ لا يكون مستفيدا لأنه حاصل على فائدة وعلم ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويقين الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم . وربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مستفاداً على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفية . فحينئذ لا يكون مستبدا حقيقة لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة لعلم الذين يستنبطونه منهم ركن عظيم ، الملـل ج ١ ص ٥٥ أنظر أيضاً ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانياً ، تعريف العلم ١ — الشك ، والظن ، والوهم ٢ — الجيل والظن ٣ — التقليد ٤ — المطابقة في العلم .

في حين أن الهوى أحادي الطرف ، متميز منحاز (٣٦٣) . ولا يعنى احتمال الخطأ في القياس عدم شرعيته فكل اجتهد قد يخطئ وقد يصيب . والمجتهد يخطئ ويصيب . وللمخطئ أجر وللصحيح أجران . وقواعد القياس وأشكاله قادرة على أن تضمن صحة القياس . كما أن تعدد الاقيسة لا يعنى التشتت والتضارب والاختلاف وبالتالي نكافؤ الأدلة . فالاقيسة عامة وشاملة يتفق عليها كل الناس . وتعدد المذاهب والآراء لا يطعن في صحة الرأي بل يبين تباين المصالح من جماعة الى جماعة ، ومن فرد الى فرد ، ومن مكان الى مكان ، ومن زمان الى زمان . وفي علم أصول الفقه الحق متعدد والصواب كثير ما دام يؤدي الى تحقيق مصالح العباد . والخلاف النظري لا ينفي وحدة العمل ، ووحدة العمل لا تتطلب وحدة النظر بالضرورة (٣٦٤) . ولا يعنى العقل أى تفصيل

(٣٦٣) كل طرق قصد الامور ذميم . غالى المعتزلة في التوحيد حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة . قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ٢٢ . (٣٦٤) الكلام في الاجتهاد : فيما لا يصح من المذاهب ان يكون جميعه حقا وفيما يصح ذلك فيه ، الشروط التي معها يصح نصيب المذاهب المختلفة ، في تمييز ما الحق فيه واحد من الشرعيات مما تقول فيه ان لكل مجتهد نصيب ، في الدلالة على ان كل مجتهد مصيب ، الكلام في الاشبه ، المغنى ج ١٧ ص ٣٥٥ — ٣٧٦ ، كما يذكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل تبين أهمية القياس وموضوعاته . فصل في الكلام في القياس : في بيان صورة القياس والاجتهاد وصفة المكلف ، في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد ، في انه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد والسمعيات ، في بيان الشروط التي معها يصح نصيب المذاهب المختلفة ، في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد ، في انه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد ومنها السمعيات ، في بيان موضع القياس ، في بيان اصول القياس ، في علة القياس ، في بيان طرق صحة العلة ، باب في شروط العلة وأحكامها ، فيما يتناقى عن العلل وتعلق الحكم بهما ، في بيان ما تتناقى فيه العلل ولا تتناقى فيه ، فيما يتناقى عن العلل ومفارقة لما لا يتناقى ، فيما يجوز التعبد به في العلل المتناقية ولا يجوز ، فيما وقع للتعبد به في العلل المتناقية ، فيما يقوى العلل ويرجحها ، في الفرق بين العلة والشبه والاستنباه ، المغنى ج ١٧ ص ٢٧٨ — ٣٥٣ .

للنظر على العمل أو للتأمل على الفعل . فالعقل نظري وعملي ، تأملي وفعلي . العقل النظري هو الباحث والسائل والموضح والكاشف . والعقل العملي يوجه نتائج العقل النظري الى الحياة العملية . وكل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي فخارجة عن علم الاصول .

العقل ليس شبيهة يبدأ بها تاريخ العالم . وكيف يبدأ تاريخ العالم كله بشبهة العقل ؟ هل لان اللعين الاول قاس واستدل ؟ وعلى هذا النحو يكون الفكر الانساني الآن عودة الى الشبهة الاولى او تكررا لها في شبهة ثانية ، ويكون العقل الانساني هو استمرار لعقل الشيطان ! فقد نشأت الشبهات في آخر الخليقة بتحكيم العقل أيضا لان العقل يخلط بين المستويات منذ اول الخليقة ! فهل نشأت الشبهات في اول الخليقة بتحكيم العقل ؟ هل تاريخ الحضارة الانسانية هو تاريخ الضياع والضللال ؟ ان العقل هو وسيلة درء الشبهات وتوضيح اللبس واحكام التشابهات والتبميز بين المستويات (٣٦٥) . هناك القياس الجلى الذى يكون الفرع نفسه أولى بالحكم من الاصل . وهناك القياس الذى فرعه من

(٣٦٥) هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، تلك في الاول مصدرها ، وهذه في الآخر مظهرها ، الملل ج ١ ص ٢٢ ، اللعين الاول لما حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجسرى حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . الاول غلو والثاني تقصير . ثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشيبة والغلاة من الروافض حتى غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات « الجلال » وكان من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمة حتى قصروا في وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشيبة الافعال والمشيبة حلولية الصفات . وكل واحد منهم اعور باى عينيه ، الملل ج ١ ص ٢٠ — ٢١ ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا أسجد لك ، أسجد لبشر خلقته من صلصال ؟ الملل ج ١ ص ٢١ — ٢٢ ، أعلم ان اول شبهة وقعت في الخليقة شبهة ابليس ومصدرها استبداده الراى في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التى خلق الله منها وهى النار على مادة آدم وهى الطين . وانتشبت من هذه الشبهة سبعة شبهات اخرى ، الملل ج ١ ص ١٥ — ١٩ .

معنى أصله دون أن يكون أحدهما أولى من الآخر . وهناك القياس بغلبة الأسباب والترجيحات . هناك قياس العلة ، وقياس الدلالة وقياس الشبه . كل ذلك من أجل دقة المعنى والوصف وليس من أجل الاشتباه . أن قياس إبليس طلب للعلة ، وطلب العلة أحكام الظواهر وإدراكها في علاقتها بالمعلول . طلب العلة هو البحث عن السبب من أجل سيطرة الإنسان على قوانين الطبيعة والتنبؤ بمسارها (٣٦٦) . خطأ إبليس ليس في القياس الصحيح بل في القياس الخاطئ في خلطه بين الكم والكيف ، بين الجبر والحرية . فالنفسار ولو أنها أفضل من الطين إلا أن الطين بفعل الروح بها كيف ، وبالتالي غنى وأقدر . وقد يكون الطين أي الأرض القيم عند شعوب محتل ، حياته الأرض ، وكرامته في الأرض ، في حين أن النفسار في الأرض ، والشمس غلبة عليها ، ومعروفة في ديانات الشرق من قبل . ليس الخطأ في القياس في ذاته أي في صورته بل في مبادئه وأهدافه ونواياه واستخداماته وتطبيقاته . ولقد قاس إبراهيم ووصل إلى الحق . فالقياس لا يؤدي إلى الباطل ضرورة . ليس القياس بحاجة وجدلا بالضرورة بل تسد يكون برهانا وقياسا . ولماذا احتقار الذات ، وإدانة النفس ، واتهام العقل ، واستصغار الإنسان لنفسه (٣٦٧) ؟

(٣٦٦) طلب القدرية العلة في كل شيء من منح اللعين الأول ، إذ طلب العلة في الخلق أولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في تكليف السجود لآدم ثالثا ، الملل ج ١ ص ٢١ .

(٣٦٧) يقول الملطى الشافعي مثلا : فكيف وأنت ترجع في أمرك كله إلى عقلك الفاسد ورأيك الأعرج فتقول : ففعل فلان ، ولم كان ؟ ومم كان ؟ وأنت يا جاهل قد ضارع قولك قول إبليس حين قاس فقال : « خلقتني من نار وخلقته من طين » (الأعراف : ١٢) ، فأنت معارض كما عارض أولياء الشيطان . ثم من أدل الأدلة أنك لو قطعت واجتهدت لم يصح لك أصل تعتقد عليه إلا أن تكذب وتنقل الكذب لتسريح اليسه ولا راحة لكذاب ... استعمال إبليس القياس مع وجود النص خطأ وقياس فاسد . وأهل البدع وافقوا إبليس في القياس وتركوا النص من التنزيل ، وتأولوا تأويلا فاسدا فعدلوا عن نص الخبر إلى القياس الفاسد ، التنبيه ص ١١ — ١٢ ، وقد قال جماعة من التابعين : أول مسن قاس

والحقيقة أن كل مصادر الشريعة الأربعة مرتكزة على المصدر الرابع وهو الاجتهاد . قد يصيب وقد يخطئ ، لذلك وضعت شروط للاجتهاد حتى يكون احتمال الصواب أرجح من احتمال الخطأ (٣٦٨) . في دليل العقل يتوحد علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، الأول في نظرية الحسن والتبجح العقليين والثاني في دليل القياس . يتوحد العلمان في العقل ، ويوجد علم الأصول وحدته في العقل ، ومع ذلك تظل القسمة عند القضاء قائمة بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية . فإن كانت العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال في التوحيد والعدل والوعود والوعيد فانسه لا وجوب قبل الشرع . وإذا استدل العاقل على ذلك قبل ورود الشرع لما استحق الثواب ، ولو كفر ما استحق العقاب . ولو

أبليس ليدفع بقياسه ما أمره به نصا . . . وأهل البدع وافقوا إبليس في مجال القياس وتركوا النص من التنزيل وتأولوا تأويلا فاسدا فعدلوا عن نص الخبر إلى القياس الفاسد ، التنبيه ص ٨١ — ٨٢ ، كل التشبهات نشأت من منافق زعم النبي الذين لم يرضوا بحكمه وسألوا عما منهموا وجادلوا ، الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٣٦٨) عند عباد بن سليمان يعرف الحق من كتاب الله واجتماع المسلمين وحجج العقول ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ ، للأنبياء أن يجتهدوا مطلقا ، وعليه الأكثر أو بعد انتظار الوحي . وعليه الحنفية . وإذا اجتهدوا فلا بد من أصابته ابتداء وانتهاء ، شرح الفقه ص ١٢٣ ، وإجابة على سؤال : هل يكون ما يعلم بالاجتهاد دين ؟ اختلفت اجابات الفرق بين الإثبات والنفي ، مقالات ج ٢ ص ١٥٤ ، وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب . والحقيقة أن هناك احتمالات أربعة : (أ) ليس له فيها حكم معين قبل الاجتهاد . وهنا قد تتعدد الأحكام الحققة في مادة واحدة ، ويكسبون كل مجتهد مصيب (ب) الحكم معين ولا دليل عليه من الله والعتور عليه كالعتور على دفينة (ج) الحكم معين وله دليل قطعي (د) الحكم معين وله دليل ظني ، شرح الفقه ص ١٢٢ ، لا يجوز الاجتهاد إلا من علم ما أنزله الله في كتابه من الأحكام وعلم السنن وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الأشباه والنظائر ويرد النوع إلى الأصول ، والمستفتى له أن يفتي فيقتل بعض المفتين ، وقال بعض أهل القياس ليس للمستفتى أن يفتد ، وعليه أن ينظر ويسأل من الدليل والعلة حتى يستدل بالدليل ويصح له الحق ، مقالات ج ٢ ص ١٥٤ .

أنعم الله عليه بعد ذلك بالشرع كان لطفاً ونعمة وفضلاً . وإن عذب الكافر كان عدلاً . فإذا أمكن معرفة الله بالعقل فإن وجوبها بالشرع . وأفعال العقلاء كلها قبل الشرع على الإباحة لا تحليل فيها ولا تحريم . ليس في الأحكام العقلية ناسخ ومنسوخ كما هسو الحال في الأحكام الشرعية . وإذا كانت الأحكام العقلية قد تكون بعينها مثل كون العرض سواداً وقد تكون بغيرها كما يدل الشيء في العقل بنفسه على غيره مثل دلالة الفعل على الفاعل فإن الأحكام الشرعية إما أن تكون اسماً أو دليل اسم أو معنى مودعاً في الاسم فالأحكام الشرعية في الوجود والحظر والإباحة تعرف من الخبر ، والخبر على لسان الرسول ، وأحكام المعاد بالخبر وإن دل العقل على الجور . لذلك كان تحليل الخطأ هو منطق الخبر من أجل أحكام لغته من حيث العموم والخصوص أو التشابه والأحكام أو الاجتهاد والتبيين (٣٦٩) .

(٣٦٩) في بيان مأخذ أحكام الشريعة ، الأصول ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، الفرق بين العقلية والشرعية ، الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل الشرع والأحكام الشرعية يدل عليها الشرع ، الحكم العقلي قد يكون بعينه مثل كون العرض سواداً ، وقد يدل الشيء في العقل بنفسه على غيره مثل دلالة الفعل على الفاعل ، وقد يكون الشيء في العقل دليلاً على غيره مثل دلالة المعجزة للنبي ، والفرق بين العقلية والشرعية أن الأولى لا نسخ فيها والثانية بها نسخ ، الأدلة الشرعية إما اسم أو دليل اسم أو معنى مودع في الاسم ، الأصول ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، ويعطى القاضي عند الجبار مسائل مثابة مثل : العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال في التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، معرفة الله بالعقل ووجوبها بالشرع عند الإشاعة وبالعقل عند المعتزلة إما بالخواطر أو بدونها ، وعند أهل الظاهر أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة . عند الإشاعة لا واجب قبل ورود الشرع . ولو استدلل عاقل على ذلك قبل ورود الشرع لما استحق الثواب ولو كفر لما استحق عقاب . ولو أنعم الله بعد ذلك كان لطفاً ونعمة وفضلاً وإن عذب الكافر كان عدلاً مثل إيلاء الأطفال والبهائم ابتداء . والأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة من الخبر ، والخطأ على لسان الرسول بعد أن تدل المعجزة على صدقه . أحكام المعاد بالخبر وإن دل العقل على الجور ، الأسماء والأحكام من النقل ، في بيان الأحكام التي تعلم بالسمع . في بيان ما يدل على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلة ، المغنى ج ١٧ ص ٩٣ — ١٠٤ في بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطأ وسائر الأدلة السبعية ، المغنى ج ١٧ ص ٩٣ .

والحقيقة ان هذه الثنائية بين حكم العقل وحكم الشرع تلتقي بمجسّد التوحيد بين العقل والنقل وتأسيس النقل على العقل . يعطى العقل الحكم الكيفي ويفصل النقل الحكم الكمي . يحدد الحكم العقلي الغاية والهدف بينما يحدد الحكم الكمي الوسيلة والطريقة . يكشف الاول العلة الغائية بينما يحدد الثاني العلة المادية . ولما كان العقل والشرع لابد لهما من خطاب كان الطريق لمعرفة الاحكام هو تحليل الخطاب .

ب — تحليل الخطاب . بعد اثبات الصحة التاريخية للنص تاتي مرحلة فهمه وتفسيره وتأويله ان اقتضى الامر . ويأتي تحليل الخطاب باعتباره نظرية في التفسير اى في فهم النص . واذا كان كل خطاب يحتوى على ثلاثة عناصر اللفظ والمعنى والشئ ، تضمن تحليل الخطاب هذه العناصر الثلاثة اللفظ المستعمل ، والمعنى المستفاد منه ، والشئ المشير اليه بهذا اللفظ وله هذا المعنى .

ولكن قبل الشروع في تحليل عناصر الخطاب على نحو علمي صرف يتأكد أولا ان الخطاب ليس مجرد قول او كلام بل هو تكليف وامر . فهو خطاب موجه نحو الانسان ، نداء الى الفعل ، وتوجيه للسلوك . فهو ليس مجرد لغة بل امر ، ليس مجرد معرفة نظرية بل توجيه عملي . والتكليف من الكلفة اى من المشقة والعمل والجهد (٣٧٠) . بل ان تحليل الخطاب هو في الواقع تابع للتكليف والامر وجزء منه . فالوجي أولا تكليف وامر ثم يأتي بعد ذلك تحليل الخطاب كأحد عناصره . ويتحدد أولا معنى التكليف وانقسامه وشروطه وترتيبه وأوصافه ، المكلف والمكلف ، وما يصح وروده فيه قبل تحليل انقسام الخطاب في الامر والنهي والاستخبار . ثم تأتي بعد ذلك مباحث الالفاظ على ما هو معروف في علم أصول الفقه ولكن على نحو مختصر مثل العموم والخصوص (٣٧١) ،

(٣٧٠) معنى التكليف من الكلفة اى التعب والمشقة في الشرع ،
الاصول ص ٢٠٧ .

(٣٧١) اقسام التكليف (أ) امر مثل « اقيموا الصلاة » (ب) نهى مثل « لا تقتلوا على الله كذباً » (ج) خبر مثل « لا يمسسه الا المطهرون » ،
الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

والمجمل والمفسر . ثم تأتي مباحث المعاني مثل دليل الخطاب أو مفهوم الخطاب من أجل فهم المعنى مباشرة دون المرور بتحليل الانفاظ . كما يمكن فهم الدلالة ليس فقط من اللفظ بل أيضا من الفعل ، فعل النبي . فما دام الخطاب تكليفا وأمرأياته إذا ما تحقق هذا الأمر في فعل فإن هذا الفعل ، يكون خطابا متحققا له نفس الدلالة اللفظية في الخطاب . وقد يدخل موضوع النسخ مقرونا بالخبر وهو أحد أقسام الخطاب كأحد وسائل التراجع حين تعارض الخبرين ولكنسه في الحقيقة أدخل في تطور النبوة (٣٧٢) .

وبالرغم من أن التكليف يكون ابتداء نظرا لحصول الإنسان على حرية الإرادة واستقلال العقل نتيجة لتطور الوحي واكتماله وتحقيق غايته بشرط البلوغ إلا أنه أيضا يكون لغاية وهو استمرار تحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم تزدهر فيه الطبيعة من خلال الفعل الإنساني الفردي والجماعي . التكليف ابتداء نابع من طبيعة المكلف ومع ذلك فيه تحقيق لمصالح الناس . والتكليف من طبيعة الإنسان ومع ذلك له إرادة لحدوثه وإرادة لكونه وإرادة لفعله (٣٧٣) .

ويظل النظر أول الواجبات على المكلف أي فعل العقل وليس عمل اليد . ويبدأ النظر إما ضرورة أو بدهة أم استدلالا على ما هو معروف

(٣٧٢) هذا هو مضمون الأصل العاشر عند البيهقادي « في معرفة أحكام التكليف والأمر » ويشمل خمسة عشر قرعا ١ — معنى التكليف ٢ — أقسامه ٣ — شروطه ٤ — ترتيبه ٥ — أوصاف المكلف والمكلف ٦ — ما يصح وروده فيه ٧ — أقسام الخطاب ٨ — وجوب الأمر والنهي ٩ — أقسام الأخبار ١٠ — أقسام العموم والخصوص ١١ — المجمل والمفسر ١٢ — المفهوم ودليل الخطاب ١٣ — أحكام أمثال النبي ١٤ — نسخ الخطاب ١٥ — شروط النسخ .

(٣٧٣) شروط التكليف . عند الإشاعة التكليف ابتداء . وعند الجبائي له إرادة لحدوثه وإرادة لكونه وإرادة لفعله ، الأصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

في نظرية العلم وقسمته الى ضروري ونظري (٣٧٤) . ويظل السؤال بعد ذلك عن المعارف العقلية التي يتم الحصول عليها بالنظر بنوعيه . فهي معارف نظرية أولا ، مثل العقائد المعرفة بالله وبصفاته وعدله وحكمته وجواز الرسل والتكليف ثم تفصيل اركان الشريعة . فتبدأ المعارف من التوحيد الى العدل الى النبوة الى من العقليات بأصلها الى أول موضوع في السمعيات ينتهي الى تحقيق احكام الشريعة . وقد تبدأ المعارف بالنفس أولا ثم بالمعارف النظرية أولا ، أصلى التوحيد والعدل . وما دون ذلك من احكام الشريعة لا يعرف الا بالخبر . والحقيقة أن هذا الفصل بين المعارف النظرية والتحقيقات العملية يجعل النظر موضوعا مستقلا بذاته موضوعا ومنهجيا ، ويجعل العمل موضوعا منفصلا عنه موضوعا ومنهجيا أيضا ، وهو ما يعارض التطور الطبيعي من النظر الى العمل (٣٧٥) . ولا يعنى التكليف أن هناك مكلفا ومكلفا فذاك تشخيص للتكليف وتصوير له على أنه أمر بين طرفين ، من أعلى الى أدنى مثل تشخيص النبوة وجعلها علاقة بين طرفين ، أعلى وأدنى . فالحياة والعلم ليسا صفتين في المكلف بل هما شرطان للتكليف . والعقل والارادة ليسا صفتين في المكلف بل هما شرطان للتكليف . فلا تكليف لبيت جاهل بليد عاجز (٣٧٦) . وللتكليف

(٣٧٤) انظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثالثا ، أقسام العلم .

(٣٧٥) عند القدريّة المعارف ضرورية ، الله يخلقها في العقل ضرورة دون استدلال . وعند أبي الهذيل بعضها ضروري وبعضها مكتسب ، وبعد المعرفة بالنفس تلزم المعرفة بالتوحيد والعدل والا كان كافرا وفيما دون ذلك معرفة بالخبر بعد أن يصل اليه ، وعند بشر بن المعتز الحال الثانية فكر والمعارف العقلية في الثالثة ، وعند الاسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبى المعارف كسبية ، لذلك كان الاطفال في الجنة ، الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٣٧٦) في اوصاف المكلف والمكلف . من شروط الاول (أ) أن يكون حيا عالما فالنائم ليس آمرا ولا ناهيا (ب) أن يكون عالما عارفا بالإضافة

أسس موضوعية في صفات الفعل المكلف به . ولا يمكن ان يتحول الامر الى نهى والنهى الى امر بمجرد ارادة المكلف والا كان ذلك الغاء للطبيعة والعقل وهما للحسن والقبح العقليين وهما من مكتسبات العقل (٢٧٧) .

وبعد التأكيدات على ان الخطاب هو تكليف وأمر ينقسم الخطاب الى أربعة أقسام : أمر ونهى وخبر واستخبار . وقد يضم الاستخبار الى الخبر لان الاستخبار هو طلب الخبر وبالتالي لا يكون قسمًا مستقلًا وبالتالي تكون قسمة الخطاب ثلاثية أمر ونهى وخبر . ولما كان النهى هو ضد الأمر كان الأمر هو الأساس ، خاصة اذا كان الأمر بشيء نهياً عن ضده ، والنهى عن كل شيء أمر بضده عند من يجوز القلب العقلي في الاحكام دون البنية الموضوعية والموقف الحياتي لها . وبالتالي تكون ثنائية ، أمر وخبر . ولكن أين باقى الصيغ والتي يمكن جمعها في الصيغة الانشائية مثل التمنى والتعجب والاستفهام ؟ بل لقد اُضيف القدماء صيغا أخرى مثل الوعد والوعيد والطلب والشفاعة والتلف والاسثناء . وقد تكون القسمة كلها واحدة لما كان الخبر أيضاً نوعاً من الأمر غير المباشر . فالقصص مع انه اخبار عن احوال الامم السابقة الا انه درس وعظة وعبرة لتقوية الامر في بداية القصة او في نهايتها . فالخبر أمر يتضمن وسيلة الاقتناع به وطرق الإبحاء من أجل تحقيقه والا كان مجرد أمر صوري عسكري غير مشفوع برجاء أو تن . وصيغ الإنشاء لا تدل على حطة مفزلة بل تدل على رفعة القدر . ومن تواضع للإنسان رفع . اما قسمة الخطاب المفيد الى اسم وفعل وحرف فهي قسمة لغوية صرفة ليس لها دلالة مباشرة في خطاب التكليف مع انه يمكن حتى

الى العلم ، عارفاً بالصفة التي بها وجب الأمر . وصفات الثاني (ا) القدرة دون المعجز ، بما في ذلك القدرة على الفعل والترك (ب) العقل دون البلادة ونصب الدليل ، الأصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٢٧٧) في بيان ما يصح ورود التكليف به ، بكل ما ورد به أمره ، ولو نهى عنه لجاز ، الأصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

في هذه الحالة وية الفعل والفاعل ، فالاسم هو الفاعل المكلف والفعل هو التكليف والحرف هو الرابطة التي تربط الفعل والاسم في الزمان والمكان (٣٧٨) . ومع ذلك تظل القسيمة الثلاثية للخطاب الى امر ونهى وخبر هي القسيمة الغالبة . ويضم الامر والنهى معا في مقابل الخبر .

فما هو الامر والنهى ؟ هل هما الاثبات والنفي على مستوى العقل وليسا على مستوى الفعل اذ ان الحكم اما عقلي او فعلي ؟ النفي والاثبات متصلان في العقل وقد يكونان منفصلين في الوجود . فلو لم يكن للعقل نفي المعدوم منطقيا الا انه في الوجود لا يغنى الا الموجود . فاذا تداخل الاثبات والنفي في العقل فانهما قد يتمايزان في الوجود . فاذا كان الاثبات في العقل والنفي حكيمين كليين ، اثبات الشيء هو اثباته من جميع اوجهه ونفي الشيء هو نفيه من جميع اوجهه ، فانهما في الوجود حكمان جزئيان ، فاثبات شيء هو اثبات محمول ، والمحمول احد وجوه الموضوع . فاثبات صفة لا يعنى اثبات كل الصفات ، ونفي صفة لا يعنى نفي كل الصفات (٣٧٩) . واذا كان في حكم العقل ان الامر بشيء

(٣٧٨) تقسيم الخطاب المفيد الى اسم وفعل وحرف ، اما قسيمة اصحاب المعاني للخطاب ففى اربعة : امر ونهى وخبر واستخبار . الطلب والشفاعة داخلان في الامر ، والتبني والتلفع والنفي والاستثناء كل ذلك داخل في الخبر ، وقد تأتى هذه القسيمة من تقسيم الكلام . فالكلام امر ونهى وخبر واستخبار وتبين وتعجب وسؤال . وقد تكون القسيمة ثلاثية : امر ونهى وخبر ، فالاستخبار طلب الخبر . والقول عذر ابن كلاب امر لعلة المأمور ، ونهى لعلة النهى ، وخبر لعلة الخبر . وقد تكون القسيمة ثنائية امر وخبر . فالاستخبار في صيغة الامر والنهى ضمن الامر اذا كان الامر بالشيء نهى عن ضده ، مقالات ج ٢ ص ١١٨ ، الاصول ص ٢١٤ — ٢١٥ .

(٣٧٩) اختلفوا في الاثبات والنفي على ثلاث مقالات (أ) النفي متصل بالاثبات في العقل . ولكن هل ينفي المعدوم أم لا ينفي الا الموجود ؟ (ب) عند الجبائي النفي كل قول واعتقاد دل على عدم شيء ولا يجوز ان يكون المثبت متفيا ، والاثبات كل قول واعتقاد دل على وجود شيء (ج) المثبت قد يكون متفيا على وجه والمنفى قد يكون مثبتا على وجه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢١ .

نهى عد ضده فانه في الوجود قد لا يكون كذلك . فالحكم الشرعى لا
ينقلب . الامر الشرعى قد لا يكون نهيا عن ضده ، والنهى عن شيء
قد لا يكون امرا بضده . الحكم الشرعى خاص بالفعل وليس غامضا
للعقل ، والمواقف الانسانية خاصة وان تكررت في مواقف اخرى مشابهة .
ولكن الانسان لا يقيس فعلا واحداً على فعل واحد آخر في نفس
الموقف (٣٨٠) . في الافعال صفات موضوعية وجودية لا يمكن قلبها
حضورا وغيابا ، وجودا وعدما . وهو احد مكتسبات الانسان المتعين في قدرته
على التمييز بين الحسن والقبح العقليين كصفات موضوعية في الاشياء
حتى يبدو النواق والتطابق بين العقل والطبيعة (٣٨١) .

لذلك انقسمت الافعال الى احكام خمسة كما هو معروف في الاحكام
الشرعية في علم اصول الفقه : الوجوب والندب والاباحة ، والكراهية
والحظر او التحريم . فالامر بمعنى الوجوب والنهى يعنى الحظر عقلا .
ولكنهما قد يعنيان درجتيهما الممكنتين اى الندب والكراهية بدلالة . وقد
يعنى الامر المباح ايضا بدلالة . بل قد يتوسع البعض ويدخل الصيغ
الانسانية من ترغيب وارشاد في الامر ، وتهديد ووعد واهانة وتاديب

(٣٨٠) وهو سؤال القدياء : هل يشترط في الامر مقارنة النهى عن
ضده ، واختلاف الفرق في ذلك بين النفى والاثبات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٠ .

(٣٨١) وقد ركز المعتزلة على هذه المسألة طبقا لنظرية الحسن
والقبح العقليين واثبات الصفات الموضوعية للافعال ، ويتضح ذلك من
المسائل التى يثيرها القاضى عبد الجبار مثل : في الاوامر ، بيان احكام
الاوامر ، بيان ما يدل على تحريم المسائل الشرعية ، في النهى وكيفية
دلالاته على قبح المنهى عنه ، في بيان احكام النهى ، في دلالة التحريم
والتحليل اذا علقا بالفعل او علقا بالاعيان ، في بيان أن ما يدل على أن
الفعل مباح من الأدلة السمعية ، بيان ما هو أصله في الحظر وما هو
أصله في الإباحة ، بيان ما يدل على حسن الفعل وكونه ندبا ؟ ما يعرف
به ما يتعلق بهذه الاحكام من سبب ووقت وشرط وعلة ، المغنى ج ١٧
ص ١٠٧ - ١٥١ ، انظر أيضا ، الباب الثالث ، الانسان المتعين ،
الفصل الثانى ، العقل الغائى (الحسن والقبح) ، ثالثا ، صفات
الافعال .

في النهي (٣٨٢) . لذلك ارتبط الامر والنهي بموضوع القدرة التي تكون وراء تحديدات درجات الامر والنهي بين الضروري والممكن . وكما هو الحال في التمييز بين الحكم العقلي والحكم الفعلي فكذلك الامر في القدرة ، فالقدرة على الفعل قد لا تكون قدرة على الترك بالضرورة ، والقدرة على الترك قد لا تكون قدرة على الفعل بالضرورة (٣٨٣) . ويكون الامر والنهي بالظاهر منعاً للتأويل من حيث المبدأ ، فالتأويل استثناء وليس قاعدة (٣٨٤) .

أما الخبر فقد ورد من قبل في تواتر الرسالة وشروط التواتر وهو ما يرد أيضاً في الدليل الثاني وهو السنة في علم أصول الفقه . ولكنه هنا هو أحد صيغ الخطاب بعد الامر والنهي وليس منهجاً للنقل وطريقاً للرواية (٣٨٥) . والقول اعم من الخبر فالكلام يشمل الخبر وغيره ، القول يشمل القضايا الخبرية والانشائية على السواء . وأهم شيء في الخبر كصيغة في الخطاب هي نظرية الصدق والتمييز بين الخطاب الصادق والخطاب الكاذب . فلم يعد المطلوب هنا هو الصدق التاريخي أي صحة

(٣٨٢) وجوه الامر والنهي (أ) الوجوب ومظاهره عند مالك والشافعي وأبي حنيفة وعامة الفقهاء (ب) النذب عند القدرية (ج) لا وجسود ولا نذب عند الواقفية إلا بدلالة ، وعند الأشعرى وابن الراوندي . ويصرف الوجوب من مظاهره الى وجوه ثمانية ١ — النذب ٢ — الترغيب ٣ — الارشاد ٤ — الاباحة ٥ الطلب ٦ — التهديد والوعيد ٧ — الاهانة ٨ — التأديب ، ومنها أمر التكوين ، ظاهر النهي التحريم . ولا يصرف الى معنى التنزيه إلا بدلالة ، الاصول ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٣٨٣) هذا هو سؤال القدماء : هل القدرة على الفعل قدرة على الترك ؟

(٣٨٤) وهذا هو سؤال القدماء : هل يكون قول الله « افعلوا » أمراً بنفسه ظاهراً أم لا واختلاف الفرق فيه بين النفي والاثبات مقالات ج ٢ ص ١٥٣ .

(٣٨٥) انظر في هذا الفصل ، تاسعاً ، تواتر الرسالة ، ١ — شروط التسواتر .

النقل من حيث السند بل صدق الخبر ذاته من حيث المتن . وقد يكون الصدق سوريا خالصا بمعنى اتفاق الخبر مع المبادئ الكلية للعقل ، وهو الصدق النظري الخالص . وقد يكون صدقا ماديا صرفا بمعنى مطابقة الخبر للواقع طبقا لمبدأ التحقق . والواقع هنا هو الواقع الانساني وليس الواقع الكوني وعقائد الثنوية في النسور والظلام . قد يكون صدقا انسانيا خالصا بمعنى صدق الفعل ومطابقته للنية والقصد . وبالتالي انتقلت الجبرية من صدق النية والقصد ، فالثنية احدى افعال الحرية ، والجبر لس به حرية قصد أو اختيار نية . فالصدق والكذب ليسا ضروريين اى كون الصادق صادقا بالضرورة والكاذب كاذبا بالضرورة ، بل الصدق مرهون بالحرية والعقل (٣٨٦) . الصدق والكذب اذن مرتبطان بالشعور . قد يكون الشعور صادقا ، ولكن من حيث النية يحدث تطابق بين الخبر والواقع . وقد يكون الشعور كاذبا من حيث النية ويحدث نفس التطابق . فالصدق والكذب ليسا فقط امرين صوريين أو ماديين لا شأن لهما بقصد الشعور نظرا لضرورة توافر النية في الصدق والكذب . وان صح الكذب من غير قصد ، فالصدق لا يصح من غير قصد . وان كان الكذب خضوعا للغرور أو غيابا للقيمة فان الاخبار بالصدق تعبير عن الواجب وحضور للقيمة في الشعور ، وما ينبغي أن يكون .

(٣٨٦) اقسام الاخبار ، ينقسم الخبر من حيث الصدق والكذب الى قسمين (أ) صادق وهو ما وافق مخبره ، (ب) كاذب وهو ما كان خلاف مخبره ، ولا يمكن أن يكون هناك خبر صادق كاذب أو قول رجل لم يكذب قط لانه كاذب . وهذا ابطال قول الثنوية أن فاعل الصدق لا يفعل الكذب . وفاعل الكذب لا يفعل الصدق ، وأن النور يفعل الصدق ، والظلام يفعل الكذب . وعند الديصانية احدى فرق الثنوية يصح الكذب من غير قصد اليه ، ولا علم به ، في حين أن الصدق لا يصح الا من عالم به قاصدا اليه . وعند المتأخرين من القنرية ، خبر النسائم ليس صادقا ولا كاذبا لانه خال من القصد . وعند الكرامية حقيقة الصدق هو الخبر الذي تحته معنى والكذب هو الخبر الذي لا معنى تحته ، وعند فريق آخر من الكرامية الصدق هو الخبر والكذب في صورة الخبر وليس بخبر ، وعند الشورملي من الكرامية الصدق هو الخبر الذي لك أن تخبر به والكذب ما لا يجوز لك الاخبار به ، فالغيبية والتمويه كذب وان كانا على ما أخبر عنه ، الاصول ص ٢١٧ — ٢١٨ .

وسواء كان الخطاب أمرا ونهيا أم خبرا فإنه في كلتا الحالتين يحتاج إلى فهم لمعناه . ولا يتأتى هذا الفهم إلا بمبادئ اللغة . وقد اقتصر علماء أصول الدين على بعض المبادئ المستعارة من علم أصول الفقه مثل العام والخاص ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والظاهر والمؤول . ولم يزدوا على ذلك مبادئ أخرى مثل الحقيقة والمجاز وهو من أوائلها أو المطلق والمقيد والمستثنى والمستثنى منه وهي من أواخرها . وبعض المبادئ تتغير أسماؤها مثل المجمل والمبين الذي يسمى المجمل والمفسر . والبعض لا يكون ظاهرا كمبدأ بل كحالة ثالثة لبدأ آخر مثل المحكم والمتشابه الذي يدخل ضمن حالات المجمل والمفسر . وبعض المبادئ تظهر في أحد جوانبه فقط مثل الظاهر والمؤول الذي لا يظهر إلا في المؤول وهو الأهم لأن الظاهر لا أشكال فيه ، ولأن نقد الباطنية أهم من نقد الظاهرية . وقد تظهر بعض المبادئ كحالات خاصة مثل المجمل والمفسر والمحكم والمتشابه ، وقد تظهر كمبادئ عامة مثل العموم والخصوص والتأويل .

ومع أن العموم والخصوص صيغة لغوية إلا أنها تكشف عن البعد الشخصي للنص ، الفردي أو الجماعي . فالنص متوجه إلى الشخص ، وموجه لسلوك الفرد والجماعة . اللغة للسلوك والصيغة للفعل . فإذا كان النص صورة بلا مضمون فإن تحديد الخاص والعام فيسهل تحديد لمضمونه لبيان البعد الشخصي في النص والعامل الفردي في الأمر بصرف النظر عن التحديد الكمي للعام . وغالبا ما يكون التحديد بأقل الجمع اثنين فما أكثر . والقول بالعموم وحده وانكار الخصوص هو تحويل للخطاب إلى مبدأ كلي صوري كاهل وانكار للبعد الفردي ، التزام بالعزيمة دون الرخصة وبالقاعدة دون الاستثناء . كما أن إثبات الخصوص دون العموم هو انكار أن أعمال الإنسان إنما هي أنماط عامة للسلوك تنطبق على كل إنسان في كل زمان وليست أسماء أعلام خاصة تطلق على فرد معين أو جماعة معينة في زمان معين ومكان معين . بل أن الفصل الفردي لا يكون كذلك إلا إذا كان نمطا عاما ، قائما على مبدأ عام . العموم والخصوص إذن واجهتان لشيء واحد يمكن تخصيص العام كما

يمكن تعميم الخاص ، لا يوجد عام الا ويمكن تخصيصه ولا خاص الا ويمكن تعميمه (٣٨٧) . وصيغة العموم هي الاصل . ولا يتحول الى خصوص الا بمخصص من السنة او الاجماع او القياس . ولكن هل يكون العقل مخصصا ؟ في هذه الحالة يكون العقل مؤولا لا مخصصا ، فالمخصص نص من جنس العموم . وان لم يكن في الوعد تخصيص ففى الوعيد تخصيص لان تحقيق الوعد مبدا عام في حين ان تخصيص الوعيد من رغبة القدر (٣٨٨) . ومن صفات التخصيص ان يكون العموم ظاهرا وان لا يتاخر

(٣٨٧) اقسام العموم والخصوص ، العموم عين الشمول والخصوص للأفراد ، صيغ الجمع ، أقل الجمع ، الاصول ص ٢١٨ — ٢١٩ ، الفصل ج ٢ ص ٣٥ ، ص ٤٥ — ٤٦ ، التنبيه ص ٥٤ ، وعند ابن الراوندى والمرجئة قد يكون الخبر خاصا بعم واحد وعلما بعم اثنين ، وقد يكون علما خاصا في اثنين من نوع واحد . وعند عباد بن سليمان الخاص لا يكون علما والعام لا يكون خاصا ، مقالات ج ٢ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الإباضية كل شيء أمر الله به عباده فهو عام وليس بخاص ، وليس في القرآن خصوص ، الملل ج ٢ ص ٥٤ ، لذلك كان للعلماء مذهبان : عموم ، وعموم مع تاويل ، الارشاد ص ١٩٨ — ١٩٩ ، ص ٢٥١ — ٢٥١ ، ولكن عند الجمهور الخطاب له عموم وخصوص والخلاف في التحديد وليس في المبدأ . فقد اختلفت المرجئة في الامر والنهى على العموم أم لا على فرقتين (أ) على الخصوص حتى تاتى دلالة العموم (ب) على العموم حتى تاتى دلالة التخصيص ، مقالات ج ١ ص ٢٠٨ — ٢١٠ ، وعند محمد بن شبيب العموم الذى يقصد به الخصوص كما تجيز اللغة . وقد أنكر المرجئة ان يكون للعموم لفظة موضوعة له . والامر كذلك عند المعتزلة طبقا للمسائل التى يعرضها القاضى عبد الجبار : في بيان ما يصير العام علما والخاص خاصا ، في ان العام قد يقع خاصا ، والخاص قد يقع علما ، في بيان ان ما يصير العام خاصا والخاص علما ، وأنه يجب أن يكون مقارنا لهما ، الوجوه التى عليها يحسن الخبر العام والخاص والوجوه التى عليها يقبحان وما يتفق ذلك في الشاهد والغائب وما يختلف فيه ، المغنى ج ١٧ ص ١٤ — ٣٠ ، في اقسام الادلة التى يختص بها العموم ويتبين بها المراد بالخطاب المجمل ، المغنى ج ١٧ ص ٨٧ .

(٣٨٨) التخصيص بالسنة والاجماع والقياس ، اذا سمع السامع الخبر فظاهره على العموم ان لم يكن في العقل ما يخصه ، عند النظام الخبر على العموم حتى يتصفح القرآن والاجماع والاخبار من أجل التخصيص ، وعند ابن الهنديل والشحام ، العموم لغة ، مقالات ج ١

عنه والا كان نسخا (٣٨٩) .

وبعد العيوم والخصوص يأتي المجمل والمفسر وهما المفهومان اللذان يشعلان أساسا المحكم والمتشابه والظاهر والمأول ، فالمجمل هو الذي يحتاج الى تفسير وبالتالي فتعريف كل مفهوم يتم بالمفهوم الآخر ، فهما مفهومان متضايقان أو متقابلان أو متضادان ، أما التأويل خاصة الباطنى منه فهو خروج على قواعد التفسير ، والظاهر هو امساك عنها . ويكون المجمل في عدة مواطن . فقد يكون الاجمال في الحكم والمحكوم فيه وهو أشد انواع الاجمال ، فالنص هنا يحتوى على معنى عام لم يتحول بعد الى حكم في الزمان والمكان ولا يتوجه الى محكوم فيه بعينه . وقد يكون الاجمال في الحكم فقط في حين ان المحكوم فيه معلوم . وهو اقل اجمالا من الاول . فالحكم هو الذى يحتاج الى ان يتحول من معنى عام الى حكم خاص طالما ان المحكوم فيه قد تحدد من قبل . وقد يكون الاجمال في المحكوم فيه في حين ان الحكم معلوم . وهو عكس الحالة السابقة لان الاجمال هذه المرة في الانسان الذى يتوجه اليه الحكم في

ص ٣١٠ ، واختللت المرجئة اذا وردت الاخبار وظاهرها العموم (١) الخبر بالمعذب يتوقف فيه لجواز الاستثناء (ب) الوعد ليس فيه استثناء والوعيد فيه استثناء وذلك ايضا بحكم اللغة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ ، عند بعض علماء اللغة الانابة (الوعد) تقع ، والمقاب (الوعيد) لا تقع وبحكم اللغة ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، عند المرجئة ليس يجوز في عموميات الوعيد ان تحمل على الشمول والاستغراق فاللفظة ليست موضوعا لهذا المعنى ، الشرح ص ٦٠٥ — ٦٠٦ .

(٣٨٩) لا يجوز ان يقع في خطابه التخصيص او الاستثناء على وجه لا يظهر ، في مفارقة حال من ليس بمخاطب للمخاطبين ، في البيان واغتراق احوال المخاطبين فيما يفترون فيه ، واتفاقهم فيها يتفقون ، بيان المراد بالخطاب لا يجوز ان يتأخر عن وقت الخطاب الى الحاجة ، هل يجوز ان يتأخر التخصيص والاستثناء عن حال سماع الخطاب ، فيها يجب ان يرتب خطاب الله عليه عند وروده ، المغنى ج ١٧ ص ٥٤ — ٥٦ ، الفصل ص ٦٥ — ٧١ .

حين ان الحكم قد تحول من قبل من معنى عام الى حكم خاص . وقد يكون الاجمال في الحكم والمحكوم له ولكن المحكوم عليه معلوم . وفي هذه الحالة يكون المعنى ما زال عاما ولم يتحول بعد الى حكم وفي الانسان الذى يتوجه اليه الحكم في حين ان الفعل الخاص وهو المحكوم عليه معروف . يدل اذن المجمل والمفسر وهو ما سماه الاصوليون في علم اصول الفقه المجمل والمبين على بعد الانسان الفردى وفعله الذى يتوجه اليه الحكم في حين يدل الخاص والعام على بعد الانسان ايضا من حيث هو فرد او جماعة . المجمل هو القول والمبين هو الفعل ، ولما كان القول اوسع نطقا من الفعل احتاج المجمل الى تبين (٣٩٠) .

ويدخل المحكم والمتشابه ايضا كحالة خاصة في المجمل والمفسر من اجل احكام الزمان والمكان للفعل الانسانى . لذلك كانت مواطن الاجمال الباقية خاصة باللفظ والمعنى . فقد يكون الاجمال في اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين حتى يتم اختيار احدهما طبقا للزمان والمكان اى الواقعة التى يتم فيها الفعل . وهذا هو حال المحكم والمتشابه . وقد يكون الاجمال في اللفظ في نفسه معلوما ثم صار مجعلا باستثناء مجمل ، وهذا هو حال المستثنى والمستثنى منه . وقد يكون الاجمال في اللفظ معقول المعنى لغويا وضعت الشريعة له شروطا مثل الفاظ الصلاة والزكاة ولكنه في حاجة الى تأويل آخر اى اخراج اللفظ من معناه الاصلى الى معنى آخر لوجود دليل او اشارة او قرينة . وهذا هو حال الظاهر والمؤول (٣٩١) .

(٣٩٠) المجمل الذى يحتاج الى تفسير انقسامه سبعة ١ — الاجمال في الحكم والمحكوم فيه ٢ — الاجمال في الحكم والمحكوم فیه معلوم ٣ — الاجمال في الحكم والمحكوم فیه والمعلوم ٤ — الاجمال في الحكم والمحكوم له والمحكوم عليه معلوم . والحالات الاربعة الاولى هي حالات المجمل والمفسر ، الاصول ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣٩١) والحالات الثلاثة التالية هي التى تدخل في الحكم والمتشابه وفي المستثنى والمستثنى منه وفي الظاهر والمؤول وهي ٥ — الاجمال في

==

م ٢٠ — النبوة — المعاد

والمحكم هو الواضح الذى ليس فى حاجة الى تأويل فى حين يحتاج المتشابه . وهو الذى يشير الى معنى واحد فى حين يشير المتشابه الى معنيين يتم ترجيح أحدهما دون الآخر حتى يمكن الإشارة الى واقعة واحدة دون الأخرى . ويمكن معرفة المتشابه فهو ليس سرا . وبالتالي لا يكسون نموذج التشابه الحروف الأولى من السور . فهذه تدخل فى حساب الأسلوب الجمالى واللغوى كما هو معروف فى الأساليب الأدبية . المحكم هو الذى لا تأويل له غير تنزيله على عكس المتشابه الذى له تأويل . وقد يستعمل تعبير الالفاظ المشتركة للمتشابهات مثل الوجه واليد والعين . وليس نموذج التشابه هو القصص لانه لا يحتوى على معنيين . ولو كان متشابها لما ادى وظيفته فى ضرب الامثلة لحقائق التاريخ المستمدة من سلوك الافراد والجماعات وتاريخ الشعوب . فالقصص ليس متشابها لان الغرض منه ليس وصف التاريخ واعطاء اخبار تاريخية بل وصف التجربة البشرية وايجاد دلالتها فى لحظة اكتمال الوحي واستقلال الشعور الإنسانى . كما أن القصص للايحاء والاقتناع وليس لاستنباط الاحكام ، للترويح على النفس وليس للتشريع . وليس المتشابه هو امور المعاد وشؤون الآخريات فهذه يمكن تاويلها مجازا تعبيرا عن رغبة الانسان فى عالم تسوده العدالة المطلقة فى مقابل هذا العالم الذى يعيش فيه الظالم ويشقى فيه العادل ، عالم تنكشف فيه الحقيقة فى مقابل هذا العالم الذى تسوده الاقنعة والدوائر . وقد يكون المحكم هو الوعد والمتشابه هو الوعيد نظرا لاحتماله معنيين ، التخويف أو العقاب ، توجيه السلوك أو تنفيذ التهيب ، والاول يحقق النفع الفعلى والهدف من الوعيد فى حين أن عدم تحقق الثانى يدل على علو القدر ورفعة المنزلة .

اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين ٦ — الاجمال فى اللفظ فى نفسه معلوم وصار مجعلا باستثناء مجمل ٧ — الاجمال فى اللفظ معقول المعنى لغويا وضعت الشريعة لها شروطا مثل الفاظ الصلاة والزكاة ... الخ وهذه هي أقسام المجملات فى الكتاب والسنة وكلام الناس ، وكل نوع يصير معلوما بدليل وقريئة . الاصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

فإذا كان المحكم عقاب الفاسق والمتشابه ما خفى عقابه فقد يكون ذلك أيضا لخطورة الفسق أى خروج العمل على النظر وعدم تطابق الفصل مع القول . والحقيقة أن المحكم والمتشابه دافع على البحث والنظر وصارف عن الجهل والتقليد . كما أنه يدل أيضا على درجة عالية من الفصاحة وتذوق اللغة كما هو الحال في الحقيقة والمجاز . وكل جهد هو في النهاية ثواب أعظم (٣٠٢) .

أما الظاهر والمؤول فانهما يكونان لب تحليل الخطاب خاصة المؤول بالتأويل سلاح ذو حدين . يمكن أن يفيد في ضبط الأحكام والاستدلال عليهما وبالتالي اثباتها من أجل تحقيقها وهذا هو التأويل اللغوى . ويمكن أيضا أن يقضى على الأحكام ويرفعها من أجل نفيها أو إسقاطها وهذا هو التأويل الباطنى . يقوم التأويل اللغوى على طبيعة اللغة وصلتها بالفكر في حين يقوم التأويل الباطنى على صلة اللغة بالشئ . الأول تأويل أولى يبنى الصورة الفنية بينما الثانى تأويل ملاحى يبنى الشئ . الأول تأويل نظرى يهدف أولا الى معرفة المبدأ بينما الثانى تأويل عملى يهدف الى تغيير الواقع مباشرة . ومع ذلك فإن هدف التأويل اللغوى

(٣٩٢) عند ابن بكر الاسم من المعتزلة محكمات تعنى حججا واضحة ، وعند الاسكافى هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها على عكس التشابهات ، مقالات ج ١ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، الأصول ص ٢٢٢ ، وعند مالك والشافعى وجهه سور الامسة المتشابهات هي ما اشتبه على اليهود من الم ، المر ، المص . . . الخ مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، وقد يستعمل تعبير الالفاظ المشتركة للمتشابهات مثل الوجه واليد والعين ، الفصل ج ١ ص ٦٥ ، وقد ذهب البعض الى تشابه القصص ، مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، وعند الاسم المحكمات هي التي احتج الله بها على المقربين بوجودها كاحتجاجة على المشركين . والمتشابه الذي احتج به على المشركين في النبوة والنشور ، الأصول ص ٢٢٢ ، وعند بعض المعتزلة مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، المحكمات من القرآن وعيد الفاسق بالعقاب والمتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه وقد فسره كالتنظرة والكذبة ، الأصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، ويذكر القاضي عبد الجبار ثلاثة أسباب لوجود التشابه (أ) أنه داعية لنا للبحث والنظر وصارفا عن الجهل والتقليد (ب) أنه تكليف أشق وثواب أعظم (ج) أنه أعلى طبقات الفصاحة ، الشرح ص ٥٩٩ — ٦٠١ .

احكام المبدأ النظرى من أجل تحقيق الفعل فى حين أن التأويل الباطنى يهدف الى اسقاط الشرائع وابطال الحدود . هدف الاول الخارج والتحقق وهدف الثانى الداخل والتأمل . وتأويل الشريعة لا يعنى رفعها أو تبديلها أو تجسيدها . فالشرائع أفعال ، والأفعال تهدف الى تحقيق أبنية مثالية للعالم (٣٩٢) . التأويل منهج حق قد يراد به باطل إذا كان الغرض منسه هدم الشريعة والقضاء على فاعليتها فى العالم . وإذا توجه التأويل للغوى الى الأعمال فإن التأويل الباطنى يتوجه الى الطبيعة والكون أى التأويل الباطنى للظواهر لتأويل الطبيعة الخارجية واستشراف ظواهرها فيها وراء اللغة . التأويل اللغوى تأويل للنصوص فى حين أن التأويل الباطنى تأويل للطبيعة ، وتأويل الطبيعة هو فى الحقيقة اسقاط العواطف والإنفعالات الانسانية على ظواهر الطبيعة ، فالطبيعة خالية من المعنى ، والإنسان هو الذى يسقط من شعوره المعانى على الطبيعة كما هو الحال فى اختبارات الاسقاط . وإذا كان الهدف من التأويل للغوى تثبيت حقائق الوعى وإزالة الشك فيه ، فى حين أن التأويل الباطنى يهدف الى هدم حقائق الوعى وتثبيت الشك فيه لأن زعزعة النظر أولى درجات الانسياب فى العمل . لذلك كان التأويل للغوى علنيا يذاع ، فى حين أن التأويل الباطنى سر يكتم ، وبينما لا يفسر التأويل للغوى إلا المعانى يفسر التأويل الباطنى الرموز . فالنصوص كلمات ، والكلمات حروف ،

(٣٩٢) تأويلت الباطنية أصول الدين على الشرك وأحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة أو إلى مثل أحكام المجوس . أباحوا لاتباعهم نكاح البنات والأخوات وشرب الخمر وجميع المذات ، الفرق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، تناولوا كل ركن من أركان الشريعة ، فالصلاة موالاة الإمام ، والحج زيارته وأدما خدمته ، والصوم الإمساك عن افشاء سر الإمام ، والزنى افشاء سرهم بغير عهد وميثاق . من عرف معنى العبادة سقط عنه غرضها « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » (الحجر : ٩٩) ، واليقين هو معرفة التأويل ، الفرق ص ٢٩٦ ، أسقطوا العبادات ، وأباحوا الخمر ونكاح المحرمات ، الفصول ص ٣٣٠ ، وهذان المعنيان لفعل Interpreter أى يفهم ويؤول من ناحية ويعرف وينفذ ويحقق من ناحية أخرى .

والحروف اعداد ، والاعداد اسرار (٣٩٤) . واذا كان التأويل اللغوى يقوم به فرد واحد فان التأويل الباطنى يحتاج الى معلم . الاول يضع حقائق موضوعية لايصالها للناس والثانى يستخرج الحقائق من قلوب السامعين وتوليدها منها دون اتصال حقائق له . واذا كان التأويل اللغوى يهدف الى معرفة الحقيقة فان التأويل الباطنى يهدف الى التأثير على الناس . والتأثير ليس فقط منهجا فى الفهم بل ايضا منهج فى الاقتناع والايحاء عند الخصوم للتشكيك والتضليل . لا يعتمد على العقل بقدر ما يعتمد على الإيحاء الباطنى . فاذا اعتمد التأويل اللغوى على قواعد اللغة فان التأويل الباطنى يعتمد على التحليل النفسى والاجتماعى للسامع لمعرفة كيفية اقناعه والتأثير عليه (٣٩٥) . واذا كان التأويل اللغوى لا يتعلق

(٣٩٤) معانى حروف الهجاء فى اوائل السور فى التأويل الباطنى تسعة وعشرون حرفا . وقد اعجم بعضها بالنقط طبقا لعلم اسرار الاعداد ، الفرق ص ٣٠٥ .

(٣٩٥) لذلك يقول أنصار التأويل الباطنى لدعاتهم : لا تتكلموا فى بيت فيه سراج ويعنون به « من يعرف علم الكلام ووجوه النظر والمقاييس » ، او « لا تطرحوا بذركم فى أرض سبخة » أى منع دعائهم من اظهار بدعتهم عند من لا تؤثر فيهم . وسموا قلوب أتباعهم الأغنام أرضا زاكية ، الفرق ص ٢٩٨ ، ولهم مناهج نفسية فى ذلك تقوم على عدة خطوات محددة منها (أ) التدليس ، وهو قولهم للفر الجاهل بأصول النظر والاستدلال ان الظواهر عذاب وباطنها رحمة . فاذا سأل عن الباطن أخذوا عليه العهد والميثاق . فاذا حلف لهم ربطوه وذكروا له من تأويل الظواهر ما يؤدى الى رفعها فيدخل فى الزندقة ويتظاهر بالاسلام كاتبا الاسرار (ب) التائبين وهى قريبة من درجة التفرس ، وهى تزيين ما عليه الانسان فى مذهبه فى عينيه ثم سؤاله بعد ذلك عن تأويل ما هو عليه وتشكيكه فى اصول دينه . فاذا سأل المدعو قيل علمه عند الامام . فيصل الى درجة التشكيك ، ويرى فى الظواهر والسنن غير مقتضاها فى الفقه يتركب المحظورات ويترك العبادات ، (ج) الربط ، وهو تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة . فلما أن يقبل منهم تأويلها على وجه يؤول الى رفعها واما أن يبقى على الشك والحيرة فيها . فاذا مال المدعو الى أبى بكر وعمر قيل له لهما حظ فى تأويل الشريعة لذلك استصحب النبى أبى بكر فى الفار ثم الى المدينة وانضى اليه بالتأويل (د) التفرس ، وهو أن من شرط الداعى أن يكون قويا على التلبيس عارفا بوجوه تأويل الظواهر لردها الى

بالاحكام بقدر ما يتعلق بالاعتقادات فان التاويل الباطنى يهدف الى العمليات والنظريات معا حتى يفك الارتباط بين الحكم والفعل بتدخل المعانى والنظريات نيته العقل فيها ويقتد توجهاته العملية (٣٩٦) . واذا كان التاويل يعنى لغويا العودة الى الاصل فان التاويل الباطنى يرجع الوحي الى النبوة ، ويرجع النبوة الى مصدر الوحي . ومع ما فى هذا من ميزة فى القضاء على تشخيص الوحي فى شخص النبى فانه مع ذلك يقع فى تشخيص مقابل وهو تشخيص الوحي فى شخص الامام او فى شخص الله (٣٩٧) .

والحقيقة ان التاويل له أسسه الاجتماعية والسياسية المحلية وليس ناشئا عن مصدر خارجى يونانى او غيره . كما لم تأت التاويلات الباطنية من مصدر عربى سابق . فالنظريات لها نشأتها الاجتماعية والسياسية (٣٩٨) .

الباطن (هـ) الاغمار بالتشكيك . وهو ان يسأله عن مسألة من احكام الشريعة ويوهموه ان فيها خلاف معانيها الظاهرة او عن مسائل فى المحسوسات ويوهموه بان فيها علوا لا يحيط بها الا زعيمهم مثلا : لم صار للانسان اذنان ولسان واحد ولم صار للانسان فكر واحد وخصيتان ؟ الفرق ص ٢٩٨ — ٣٠١ .

(٣٩٦) ومن مسائلهم فى احكام الفقه سؤالهم : لم صارت صلاة الصبح ركعتين والظهر اربعا والمغرب ثلاثا ؟ لم صار فى كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة ؟ ولم كانت العقوبة بقطع اليد فى السرقة وفى الزنى بالجلد ؟ فيقولون للغر : علمها عند ايماننا المأذون له فى كشف الاسرار ؟ واعتقد ان المراد بالظواهر غير ظاهر . فمخرجوه بهذه الحيل عن العمل بالشريعة ، فاذا تركها استحل المحرمات وكشفوا له القناع ، الفرق ص ٣٠٦ .

(٣٩٧) النبى هو الناطق والوحي أساسه الفائق ، والى الفائق تاويل الناطق على ما تراه يميل اليه هواه . فمن صار الى تاويله الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة ، الفرق ص ٢٩٦ .

(٣٩٨) كيف يكون زعماء الباطنية مخصوصين بمعرفة علل ذلك وقد ذكرته الاطباء والفلاسفة فى كتبهم . وصنف أرسطاطاليس فى طبائع

التأويل من حيث المبدأ محاولة للبحث عن الحقائق فيها وراء الالفاظ والوقائع التي تشير اليها المعاني ولكنه من حيث الواقع قراءة مذهب كل انسان في النص والتعريف على نفسه فيه تدعيما لمواقفه وهذا لمواقف الخصوم في مجتمع النص فيه سلاح وسلطة . فالتأويل هو منهج جبر النص للدفاع عن المذهب ثم تكيف النص حسبه . فالمذهب هو الاساس والنص هو الفرع (٣٩٩) . ولما كان خلاف المذاهب هو في الحقيقة التعبير الايديولوجي للصراع على السلطة كان التأويل الباطني أحد وسائل زعزعة السلطة القائمة . والمعارضة التي تبنت التأويل الباطني اما الشعوبية التي كانت تريد ارجساع الملك الى العجم دون العرب أو قبائل العرب التي لم تخرج النبوة منها . وهذه هي صفة المعارضة أو قيادتها بالاضافة الى العلامة التي لا تقتدر على مناهج النظر وطرق الاستدلال (٤٠٠) . وفي مقابل الباطنية

الحيوان كتابا ؟ وما ذكرت الفلاسفة من هذا النوع شيئا مسروقا من حكماء العرب الذين كانوا قبل زمان الفلاسفة . وقد ذكرت العرب في اشعارها وأمثالها جميع طبائع الحيوان . ولم يكن في زمانها باطني ولا زعيم للباطنية . وانما اخذ أرسطاطاليس الفرق بين ما يلد وما يبيض من قول العرب في أمثالها ، الفرق ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٣٩٩) تناولت الباطنية القرآن والسنن لموافقة أسسهم ، الفسرق ص ٢٨٥ ، عرض الباطنية الدعوة الى دين المجوس بالتأويلات ، الفرق ص ٢٩٣ ، يتأولون الملائكة على دعائهم الى بدعتهم ويتأولون الشياطين والابالسة على مخالفهم ، الفرق ص ٢٩٦ ، يتأولون الآيات والاهبار وفقا لضلالتهم ، الفرق ص ٣٠٠ ، يتأولون شرائع الاسلام وفق مذاهب المجوس أيام المأمون ، الاصول ص ٣٢٣ .

(٤٠٠) وسبب ذلك أن المجوس في زمان المأمون تشاوروا في استدراك ملكهم فعملوا عجزهم عن قهر المسلمين فدبروا في تأويل أركان الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها وانتدب لذلك حيدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح جد زعيم الباطنية بمصر وخالفها مع أتباعها المسلمين في التوحيد والنبوات وفي تأويل الآثار والآيات ، الاصول ص ٣٢٩ — ٣٣٠ ، والذي يروج مذهب الباطنية اصناف (أ) العلامة الذين ظلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والاكراد وأولاد المجوس (ب) الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب ويتمنون عود الملك الى العجم (ج) أغنام بني ربيعة من أجل غيظهم من مضر لخروج النبي منهم . يقول

تخرج الظاهرية تتمسك بظاهر النصوص (٤٠١) . قد يكون ذلك دفاعا عن السلطة القائمة ومنعا لايجاد مضمون جديد للنص غسير مضمون السلطة ، ودافعا جديدا له غير واقعة السلطة . وبالتالي تم « قفل » النص وتثبيته وعدم تحريكه حتى لا يقوم بتوجيه الواقع وتغيير النظام القائم . وقد يصل الامر الى حد تكثير المتأولين مثل باقى فرق المعارضة باعتبارها فرقا هالكة . فكل فرق تكفر الفرق المخالفة . ولما كانت الفرقة التى تكفر المتأول فى السلطة والتى تقوم بالتأويل فى المعارضة ، كثرت السلطة المعارضة تحت ستار التأويل وتحت شعار المحافظة على ظاهر النص (٤٠٢) . وقد تعطى شرعية الامساك عن التأويل بتأويل بعض النصوص كما تعطى شرعية التأويل بتأويل نفس النص . فسواء كان

الباطنى : قومك احق بالملك من مضر ، الشريعة المضرة لها نهاية ، وقد دنا انقضاؤها ، وبعدها يعود الملك اليكم . ثم يذكر لهم تأويل انكار الشريعة على التدريج حتى يصير ملحدا بها يستنقل العبادات ويستحل المحرمات ، الفرق ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٤٠١) اهل السنة تأخذ النصوص على ظواهرها ، وكل اخراج لها كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، الفصل ج ١ ص ٦٥ ، من احال شيئا من الالفاظ اللغوية عن موضوعاتها فى اللغة بغير نص محيل لها ولا باجماع اهل الشريعة فقد فارق حكم اهل العقول والحياء ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وليس لاحد ان يصرف هذه اللفظة عن موضوعاتها فى اللغة براه من غير نص ولا اجماع ، ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح التفاهم ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وأما جماع اللغات فكل لغة لا ينكر أحد فيها القول ، الفصل ج ٢ ص ٦٦ ، وقد اقرت المرجئة التنزيل وجحدت التأويل ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٤٠٢) اختلفت المرجئة فى اكناف المتأولين على عدة فرق (ا) لا تكفر أحدا الا ما أجمعت الامة على اكفاره (ب) ويكفر شمر من يرد قولهم فى القدر والتوحيد ويكفرون الشاك فى الشاك (ج) وعند جهم الكفر هو الجهل بالله فقط ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وعند البعض منهم كل مرتكب بمعصية بتأويل او بغير تأويل فهو فاسق . فكل معصية فسق ، ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم الناس واخذ الاموال ، وعند أبى الهذيل من شبه الله بخلقه او جور فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، أما الإباضية فتستتيب مخالفهم فى تنزيل او تأويل والا قتلوا ، الفرق ص ١٠٧ .

الامر نهيا عن التأويل أو أمرا بالتأويل غنى كلتا الحالتين يحتاج الى تأويل (٤.٣) . والحقيقة ان التأويل ضرورة ولا يكفر من يقوم به . وحتى لا ينتج عن التأويل قول خاطيء يؤدي الى فعل خاطيء كانت هناك قواعد للتأويل وشروط للمفسر مثل العلم باللغة العربية وبأسباب النزول والوعى بالمبادئ النظرية ، التوحيد والعقل ، والحاجات العملية لجهامير المسلمين (٤.٤) .

وبالإضافة الى هذه المبادئ اللغوية : العام والخاص ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول ، هناك أيضا أدلة تتجاوز اللغة الى المعنى مباشرة سماها الأصوليون في علم الأصول دليل الخطاب أو لحن الخطاب أو نحوى الخطاب . ويعنى المفهوم أو دليل الخطاب الذهاب الى المعنى الشامل الكلى داخل الالفاظ . ويسمى أيضا مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة أى ادخال كل معنى يتفق مع اللفظ فيه واخراج كل معنى يخالف اللفظ منه . ويدخل في ذلك السياق أى المعنى الكلى للجمله الذى قد لا تفيد الالفاظ المفردة . فاذا لم تفد الالفاظ في مفرداتها فانها تفيد بسياقها فلا يوجد خطاب الا وله متعلق ، وقد يكون متعلق الخطاب

(٤.٣) هذا هو الصراع حول الآية المشهورة « ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » والخلاف حول الوقف هل بعد « الله » وبالتالي ينهى عن التأويل أم يكون الوقف بعد « العلم » وبالتالي يؤمر بالتأويل ! والقضية ليست في الوقف ، القراءتان منقولتان . ولكن كل رأى يجد في القرآن ما يبرره . عند اهل الظاهر الوقف الاول أصح (ابن عباس ، ابن مسعود ، ابن أبى كعب ، ومصحف أبى) ، وهو قول مالك والثايفي والجارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلايسى ، الأصول ص ٢٢٣ ، مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، والوقف الثانى لدى المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة . فلا بد أن يكون في كل أمة من العلماء من يعلم ، الأصول ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ، الفصل ج ٣ ص ٥٧ ، الشرح ص ٦٠٢ — ٦٠٤ .

(٤.٤) في الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله ، اللغة العربية ، النحو ، الرواية ، الفقه ، أصول الفقه ، التوحيد والعقل ، التفسير ، الشرح ص ٦٠٦ — ٦٠٨ .

نبياً بين السطور (٤.٥) .

ولما كانت الدلالة ليست فقط لغوية بل أيضاً فعلية فإن تحليل الخطاب ليس هو الطريق الوحيد للدلالة بل أيضاً أفعال النبي . فدلالة فعل النبي مثل دلالة الخطاب . ورؤية الدلالة مثل فهمها ، وإدراك الدلالة مثل تصورهما . وما دام الرسول قدوة وفعل نموذج فإن دلالاته تصبح عابة للناس جميعاً . فإفعاله تنفيذ لأوامر وتمثل لها . وإنما يكون الخلاف في وجه الدلالة هل هو الوجوب أو الندب أو الإباحة . ومن ثم كانت دلالة الأفعال لا تستقل بذاتها بل هي دلالات مساعدة لدليل الخطاب حامل الدلالات الأولى . فالوحي خطاب قبل أن يكون فعلاً ، ورسالة قبل أن يكون رسولا (٤.٦) .

(٤.٥) مفهوم الخطاب هو ما يدل عليه الخطاب من حكم ما لا يدخل في لفظه بموافقته في معناه . ودليل الخطاب هو دلالة الخطاب على خلاف حكمه في غير تناوله الخطاب (الشافعي) ، الأصول ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، في أنه لا بد في خطابه تعالى من فائدة ومراد وما يتصل بذلك ، في أنه لا يجوز أن يفيد بخطابه وما لا تعلق للخطاب به ، في أن ما يريده تعالى بالخطاب ويفيده به لا بد من أن يدل عليه ، المغنى ج ١٧ ص ٢٩ - ٤٢ .

(٤.٦) في بيان أحكام الأفعال : ١ - ما فعله بمثلاً لأمر قد أمر ٢ - أن يكون فعله بياناً لجملة مجبلة وهو على الوجوب أو الندب ٣ - ما يفعله من المباحات ٤ - قضاؤه بين خصمين في شيء فهو على الوجوب ٥ - ما فعله بين شخصين على التوسط بينهما فيكون على الاستيجاب ٦ - إقامته للحدود والمقوبات على الوجوب ٧ - ما كان تصرفاً منه في ملك غيره موقوف على معرفة سببه ٨ - ما كان من بيان فعله بفعله ٩ - تركه أنكار ما فعله بهضرته فيكون على الإباحة ١٠ - أفعاله التي تجرى مجرى القرب مما ليس فيه نص على حكمه اختلف فيها هل هي على الوجوب أو الندب أو الإباحة ، الأصول ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، الكلام في أفعال الرسول ومراتبها ، أقسام الأفعال ، ما يختص به النبي من الأفعال الشرعية ، في أن الفعل بمجرد لا يدل على الأحكام ، في أن الفعل لا يقتضي أن حكمنا حكم في أفعاله ولا وجوب الناس به والاتباع ، في بيان ما نقوله في أفعاله ، في الكلام على من قال أن أفعاله على الوجوب ، في كيفية التماسي به ، في أحكام أفعاله وتركه وأقواله وسكوته وإقراره وإنكاره ، المغنى ج ١٧ ص ٢٤٦ - ٢٧١ .

وعلى هذا النحو تصب مباحث علم أصول الدين في علم أصول الفقه ، ويجد النظر تحقيقه في العمل ، وتهبط النبوة من الايمان باللائكة والغيب الى فهم الرسالة من اجل قضاء المصالح والسعى بين الناس .

ج — تحقيق الرسالة . وكما صب علم أصول الدين في علم أصول الفقه في الأدلة الأربعة وفي تحليل الخطاب فإنه يصب هذه المرة في علم الفقه تأكيداً على الانتقال من المضمون النظري للنبوة الى المضمون العملي . وتحقق الرسالة في العبادات وفي المعاملات ، في الشقين الرئيسيين لعلم الفقه . وتركز العبادات في أركان الإسلام الخمسة . وليس المهم فيها هو إعادة تكرار المادة الفقهية بل معرفة دلالتها على أصلى العدل والتوحيد . ليس المهم ممارستها كما بل دلالتها كيفاً . بل ان الأهم من ذلك كله هو الانتقال من أصولها النظرية في علم التوحيد الى دلالتها العملية في العبادات في علم الفقه الى الممارسة العملية في المجتمعات . فالشهادتان لم يتم التركيز عليهما بالرغم من أنهما أساسان باقى العمليات ، في عمليتي النفي والاثبات ، في حركتي الرفض والقبول ، والعصيان والطاعة . وقد يكون السبب هو دخولهما في باب الأسماء والاحكام أى في النظر والعمل باعتبارهما صيغة القول والقرار . فالشهادتان ليستا باللسان والقول فقط بل بالتصديق والفعل . ليستا في الدأخل فقط في الذهن والقلب ، وهما أضعف الايمان ، بل في الخارج أيضاً بالكلمة والفعل ، باللسان واليد . والشهادة ضد الكتمان والمصمت « ومن يكتم الشهادة فإنه آثم قلبه » . والصلاة احساس بالزمان وبأداء الفعل فيه . واقترب من الأفعال الخلقية واجتماع وتعارف ، وتباحث في أحوال المسلمين . النية شرطها حتى لا تكون نفاقاً وكسباً للمال أو الشهرة أو الجاه أو تعمية على السرقة والنهب والاحتيال . ليست طاعة لأمر المؤمنين إنما بل تأدية لواجب الأمة انتساباً . تتلوها الزكاة أى حق الجماعة على الفرد في أمواله ، وسيولة للمال في المجتمع ضد اكتناز الثروات بلا استعمال . والصوم تهذيب للنفس وشحذ للإرادة وإعلان على تجاوز الإنسان لنفسه ولعالمه ، وعيش على مستوى الجماعة ، وأساساً بحاجات الفقراء ، وبأحوال المساكين . والحج اجتماع للمسلمين في زمان ومكان معين لبحث أمور

الامة ووحدها ، والممارسة العملية للوحدانية في العمل . وفوق ذلك كله يأتي ركن الجهاد الذي يتصل بالركن الاول ، الشهادتين ، فالطرفان يلتقيان . فالشهادة والشهيد من نفس المصدر « شهد » . فالشاهد والشهيد صنوان . ويكون الجهاد من اجل فكرة قبولاً ورفضاً ، ويكون بالاعتق والمحاكمة ، ويكون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويكون بالنصيحة ، ويكون جهاداً فعلياً ، جهاد الاعداء في حالة الظلم والعدوان والاعتداء واحتلال الاراضي والاخراج من الديار ونهب الثروات واستباحة الحرمات وامتياز الكرامات . فاذا ما تم تحرير اراضي المسلمين ووحدهم واصبحوا في مثل قوة الاعداء واقتوى منهم ، وتطاحن اعداؤهم فيما بينهم وانقسموا الى معسكرين كبيرين وقوتين عظميين يدمر بعضهم بعضاً ، في هذه اللحظة التاريخية ، يمكن للامة ان تقوم بدورة جديدة في التاريخ ، تدعو الى الاسلام . ولا تعنى « الجزية » اكثر من استعلاء المسلمين ووصولهم الى درجة اخذ زمام المبادرة في التاريخ . ولا يجوز الصلح مع العدو المحتل او الاعتراف به وانهاء الحرب معه . وواجب الامام سد الثغور وبناء الجيوش واعداد الامة لرد الظلم والعدوان . وفي هذه الحالة يكون الجهاد غرض عين لا فرض كفاية ، لا يسقط عن احد لان الآخرين يقومون به والا كان من المتخلفين القاعدين . الجهاد تتويج للنبوته في الارض وتحقيق للرسالة في التاريخ (٤٠٧) .

(٤٠٧) يذكر الاصوليون مواقف الفرق من العبادات ويذكرون اكثر اختلاف الفقهاء فيها مما يوحى بالثبوت والتفرق فيها . فالشهادة بالظاهر والباطن ، باللسان والقلب ، ادخل في باب الاسماء والاحكام نظراً لاهميتها . وتحتوى على الجانب الشرعى لغیر المسلمين وغرق الكفار ، جزاء غلاة الروافض والجلولية القتل . أما المعتزلي واهل الاهواء فلا يصلح خلفه ولا يورث ، وعند الكرامية النية غير واجبة في الصلاة ، الحصون ص ٦٥ — ٦٨ ، الاصول ص ١٨٦ — ١٩٣ ، في شرط الجهاد : الجهاد واجب مع اعداء الدين على حسب الوسع والطاقة . واصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . والجهاد مع اهل الكفر بالقتال الى ان يؤمنوا بالله وكتبه ورسله ويقبلوا دين الاسلام بكمال اركانته او يقبل الجزية ممن

أما المعاملات فانها تنقسم الى الاحوال الشخصية أى احكام الفروج ، والاحوال العامة أى احكام العائلات ، والقانون الجنائى أى احكام الحدود ، والقانون المدنى أى المحرمات والمباحات ، ثم احكام الاموات . وليس المهم فى هذه الاحكام ذكر الانماط المثالية لها ، يقرأ الانسان فيها أمانيه ويجد فيها تعويضا عن مآسيه . يجد فيها الحاكم فرصة للمزايدة على الايمان ، ووسيلة لتغطية نظام حكمه والتستر عليه بستر الاسلام . بل المهم هو ذكر احوال الناس وكيف أن تطبيق الشريعة الاسلامية هو السبيل لاعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بأداء واجباتهم . ليس المهم عرض احكام النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار والايلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الأزواج بل المهم معرفة اوضاع الأزواج ومشاكل طالبى الزواج من مسكن وقوت واوضاع المطلقات أو الموقوفات ، فلا هن متزوجات ولا مطلقات ، واوضاع دور الحضنة ، وارتفاع المهور . وهناك فرق بين الشريعة ، المبادئ العامة المنصوص عليها والتي لا تتغير والفقه الذى هو اجتهاد الفقهاء والمشرعين فى كل عصر . الاول ثابت والثانى متغير . فاذا تغيرت الظروف اليوم فمهمة المجتهد تجديد الفقه فى ضوء الشريعة خاصة فيما يتعلق بقوانين الطلاق وتعدد الزوجات ، طالما نقص التعليم وقيل الوعى الدينى . كما ان الخلاف بين الفرق القديمة حصول احكام الفروج خلاف تاريخى صرف . فلا الفرق

يجوز لنا بذل العهد على الجزية . والجهاد مع أهل البدع بالحجاج أولا ثم بالاستتابة ثانيا . ومن لم يبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى يدعى الى الاسلام وتقام عليه الحجة فيه . فان لم يقبل ذلك عومل حينئذ بما يعامل به أهل الكفر . فان قتله قاتل قبل قيام الحجة فقد اخطفوا فيه . وأوجب أصحابنا على قاتله دية له كما يليق بديّة أهل دينه . وعلى الامام سد الثغور ، واغزاء الجيوش ، واستتابة أهل الردّة وأهل البدع ، واقامة الحدود ، وقسمة الفىء والغنمية بين المستحقين . وإذا وقع أنفير العام وجب على جميع المكلفين القيام به . ومضى قام بفرض الجهاد فى ناحية بعض الناس سقط فرضه عن غيره لان الجهاد من غروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ — ١٩٤ .

موجودة ولا احكامها مطبقة . وتغيب الفرق الجديدة بالرغم من حضور
المشاكل المعاصرة (٤٠٨) . اما احكام المعاملات فقد غلبت عليها احكام
التجارة اولا فالزراعة ثانيا . وبطبيعة الحال أن تقل منها احكام الصناعة
والتعدين . وقد كثرت مشاكل المال والتجارة وتعقدت النظم البنكية
والنقدية . واصبحت عملات المسلمين او على الاقل فريق منهم لا قيمة
لها بين عملات الفريق الآخر القوية في البنوك الاجنبية يستثمرها اعداء
المسلمين . وعظمت مشاكل الزراعة ، ومات فريق من الامة جوعا وقحطا
بينما يموت الفريق الآخر بطننة وشبعا . واتسعت الاراضى القاحلة ،
وقلت الاراضى الزراعية ، وزاد عدد الفلاحين حتى لقد احتاج الامر الى
اعادة نظر في الملكية الزراعية . فكما أن الارض لمن يصلحها ، فالارض لمن
يفلحها ، ولا نصيب للملاك الغائبين في الارض . وان أخذ جزء من عمل
الفلاح الاجير من جراء كرائه الارض فهو سلب لعمله من مالك لم يعمل
وله مصدر رزق آخر في المدينة . واذا كان القدياء قد عرفوا الذهب
والفضة والنحاس والحديد فقد عرفنا نحن النفط الذى تنطبق عليه
نظرية الركاز أى أن كل ما فى باطن الارض ملك للامة وليس لامير او قبيلة
او نظام . وقد تفاوتت الدخول بين الاغنياء والفقراء لدرجة التفاوت بين
السماء والارض مما تطلب اعادة توزيع الدخول بين المسلمين (٤٠٩) . اما احكام

(٤٠٨) احكام الفروج : النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار
والايلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الازواج ، كثر الميمنية
من الخوارج لباحثهم نكاح بنات البنين وبنات البنات ، ولغسوع احكام
الفروج كتب مقرر . والفرض من جعلتها أن من غير منها ما اجتمعت الامة
عليه فى نص فى القرآن او نسبة كثر ومن خالف فى شيء قد اختلف فيه
سلف الامة يكفر ! الاصول ص ١٩٧ .

(٤٠٩) احكام المعاملات أنواع منها : البيوع والرهون والديون
والضمان والكفالة والوكالة والحوالة والشركة والوديعة والعارية والصلح
والشفعة والهبة والاقوات والاجارات والزراعات والمساقاة واحكام الاقرار
والتفليس واحكام اللقطة واحياء الاموات واقطاع المعادن وسائر الوجوه
التي تكتسب منها الاموال فكل ذلك على الاباحة فى الجيلة ، وقد كثر الاصم

الحدود فليس القصد منها تخويف المسلمين وارهابهم من الشريعة الإسلامية أو حماية الاغنياء من غضب الفقراء أو تطبيقها عليهم وحدهم دون الثرغاء . وليس صلبها حد الزانى وشارب الخمر بل حد السارق والقاتل والظالم . فقد أتت الشريعة لاسترداد حقوق الضعفاء من الاقوياء . وان الهدف من الحد هو البحث الاجتماعى أولا قبل تطبيقه لمعرفة السبب فقد يكون هناك مانع من تطبيقه (٤١٠) . اما المحرمات والمباحات فليس المقصود منها تكبيل الطبيعة بالاغلال بل العودة الى البراءة الاصلية فى المباحات والتعبير عن مقتضيات الطبيعة فى الواجبات (٤١١) . وان احكام الاحياء فى النهاية من مأكلى ومسكن وملبس لاولى من احكام الاموات من غسل وكفن ودفن (٤١٢) .

==
فى انكاره صحة عقد الاجارة التى اجمع السلف على جوازها ، وفى اجازته الوضوء بالخل وفى نفى الاعراض ، تحريم الربا فى الذهب والورق والبر والشعير والتمر والملح ، والكلام فى فروع المعاملات وشروطها كتاب منفرد ، الاصول ص ٢٩٥ ، شريعة يستوفى بها كل من القوى والضعيف حقه ، الحصون ص ٦٦ — ٦٨ .

(٤١٠) احكام الحدود نوعان (ا) حق الله كحد الزنا وشرب الخمر (ب) حق الانسان كالتقصاص وخذ القذف . الاول يسقط بالتوبة الا من اقر بها اقيم عليه الحد أو قاتلت البينة عليه ، الاصول ص ١٩٨ .

(٤١١) فى المحرمات والمباحات ، الاحكام الخمسة وهى انخل فى الحسن والقبح ، وعند ابن الراوندى والقدرية لم يرد الامر الا بالواجب ، وان النوافل غير مأمور بها وبالتالي ليست طاعات . وعند معتزلة بغداد نحن مأمورون بالمباح ، وتركه معصية ، الاصول ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٤١٢) احكام الاموات : (ا) حكم الكفن والمؤنة والغسل والدفن (ب) حكم الديون والوصايا التى تقتضى عنهم (ج) حكم الميراث عنهم ، الاصول ص ٢٠٠ .

الفصل العاشر

مستقبل الانسانية (المعاد)

أولا : وضع المشكلة .

مستقبل الانسانية هو الشق الثانى من التاريخ العلم بعدد الشق الاول ، النبوة . واذا كانت النبوة تعنى ماضى الانسانية فان المعاد يشير الى مستقبل الانسانية ، والماضى والمستقبل ، البداية والنهاية ، كلاهما جانبان للتاريخ العام . اذا كان ماضى الانسانية يمثل حركة الذهاب فان مستقبل الانسانية يمثل حركة الازدواج . واذا كانت النبوة تمثل فعل الله فى التاريخ من خلال الانبياء فان المعاد يمثل فعل الله فى التاريخ من خلال الشهداء . واذا كان ماضى الانسانية يتحدد فى الزمان فان مستقبلها يكون اقرب الى ان يتحدد فى الخلود . الدنيا بداية الآخرة ، والآخرة نهاية الدنيا ، والانتقال من احدهما الى الآخر هو الانتقال من الحياة الدنيوية الى الحياة الآخروية ، وما الموت الا لحظة الانتقال من الحياة الاولى الى الحياة الثانية .

١ - هل هو اصل مستقل ؟

مستقبل الانسانية او المعاد موضوع يتلو طبيعيا موضوع النبوة . فالنبوة تتعلق بماضى الانسانية وتاريخ وعيها تطورا واكتمالا فى حين يتعلق المعاد بمستقبل الانسانية ونتائج افعالها المستقلة ، الحرة العاقلة . كلاهما تاريخ عام ، الاول تاريخ الماضى والثانى تاريخ المستقبل . الاول تاريخ تحقق فى حين ان الثانى تاريخ لم يتحقق بعد ولكنه فى سبيل التحقق . فالمعاد نهاية النبوة ومستقبلها ، والنبوة بداية المعاد وماضيه . موضوع مستقبل الانسانية او نهاية العالم اى المعاد يأتى بطبيعته

الحال بعد تطور الوحي وتاريخ الانسانية الماضى كدرس ثان فيها ،
الاول بفعل الانبياء والثانى بفعل الشهداء ، وكان النبوة لها معنىان :
الاول تحققها كظنر والثانى تحققها كعمل ، التحقق الاول فى الماضى قسام
به الانبياء والثانى فى المستقبل يقسوم به الشهداء . التاريخ اذن متصل
من الماضى الى المستقبل ؛ متحقق بالفعل ويمكن التحقق من جديد . وفى
هذه الحالة لا يكون مستقبل الانسانية او المعاد موضوعا مستقلا عن
ماضى الانسانية اى النبوة ، فتدخل امور المعاد على انها جزء من النبوة ،
فكلاهما من السمعيات (١) .

وقد يكون الموضوع مع موضوع آخر وهو النظر والعمل اى مع
الاسماء والاحكام نظرا لارتباطها معها ، فافعال الاستحقاق هى افعال
الايمان والعمل ، افعال الاقرار والتصديق ، وامور المعاد ما هى الا نتيجة
لها . وفى هذه الحالة يكون مستقبل الانسانية مشروطا بحاضرها ، ويكون
التاريخ العلم تحققا للتاريخ المتعين ابتداء من افعال الاستحقاق للفرد .
ولما كانت افعال الفرد هى افعال الاستحقاق اى الافعال الحرة العاقلة ،
ارتبط الموضوع ايضا بافعال الشعور الداخلية مثل الايمان والكفر ،
والتوفيق والهداية والخذلان والضلال (٢) .

وقد يعود الموضوع الى الحسن والقبح العقليين والعقل النفساني

(١) قد تدخل مسائل الوعد والوعيد كجزء من الاخرويات ، الحشر
والجزاء ، وهى بدورها كجزء من النبوة ، وهى القسم الثانى من علم
التوحيد بعد المقدمات والالهيات ، الطوالع ص ٢٢٠ — ٢٢٨ ، وهى أحد
اركان ثلاثة بعد معرفة اركان شريعة الاسلام ، ومعرفة احكام الامر والنهى
والتكليف ثم معرفة فناء العباد واحكامهم فى المعاد ، الفرق ص ٣٢٣ .

(٢) القاعدة الثالثة ، الوعد والوعيد والاسماء والاحكام ، وتشمل
مسائل الايمان والتوبة والوعد والوعيد ، والارجاء ، والتكفير والتضليل ،
اثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . ومنها الخلاف بين المرجئة والوعيدية
والمعتزلة والاشعرية والكرامية ، الملل ج ١ ص ١١ — ١٢ ، انظر الباب
الثالث ، الانسان المتعين ، الفصل السابع ، خلق الافعال ، ثانيا ، افعال
الشعر الداخلية ، خامسا ، افعال الوحي الفردى والاجتماعى .

والصلة بين العقلية والسمعية ، والنسبة بين الوجوب والإمكان ،
إلى أصل العدل في العقلية . فمقتضى الاستحقاق الذي يبنى عليه مستقبل
الإنسانية نتيجة للحسن والقبح العقليين وتوليد الأعمال لفوائدها توليدا
طبيعيا . فإذا كانت الأعمال حسنة أو قبيحة في ذاتها فإن إثابة المطيع
وعقاب العاصي شيء حسن في ذاته كما أن عقاب المطيع وإثابة العاصي
شيء قبيح في ذاته . والموضوع مرتبط بالغاية والغرض لأن نفي الاستحقاق
يقوم على نفي الغاية والغرض ، في حين أن إثبات الاستحقاق يقوم
على إثبات الغاية والغرض . وهو مرتبط أيضا بمسألة السمع والعقل
فكثيرا ما توضع مسائل الثواب والعقاب مع السمعية . وإذا ما الحق
قانون الاستحقاق بالسمعية لم يعد قائما على العقل وبالتالي ينتفى
القانون ذاته . وقد يرتبط الموضوع بالوجوب والجواز . تدخل أمور
المعاد ضمن الواجبات . فإله لا يجوز عليه الكذب ، والخلف كذب ، وهو
الكذب النظري أي الإخبار بشيء غير واقع . وهو الكذب العملي أيضا
أي الإخبار بشيء على أنه سيقع في المستقبل ثم لا يقع ، سواء كان
هذا الواجب شرعا أم عقليا . وعند المتأخرين يدخل في الجواز ، إذ يجوز
على الله الترك والفعل ويجوز عليه عقاب المطيع وثواب العاصي .
فلاستحقاق يتخلل في الجواز لا في الواجبات مثل ثواب المطيع وعقاب
العاصي ، ولا في المستحيلات مثل عقاب المطيع وثواب العاصي (٣) .

(٣) وأما علوم العدل فهي أن يعلم أن أفعال الله حسنة ، وأنه لا يفعل
القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجوز
في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة
على الكذابين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على
ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ليهلك
من هلك عن بينه ويحيى من أحيا عن بينه ، وأنه إذا كلف المكلف وأتى
بما كلف على الوجه الذي كلف فانه بشيء لا محالة ، وأنه سبحانه إذا ألم
غائبا فعلة لصلاحه ومنافعه وألا أخل بواجبه ، وأنه يعلم أنه تعالى أحسن
نظرا لعباده منهم بأنفسهم . وفيما يتعلق بالدين والتكليف لابد من هذا
التقيد ، ولأنه يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم
العقوبة فلا يكون الله والحال هذه أحسن نظرا عنهم وكذلك فانه ربما

وقد يرتبط موضوع المعاد بصفة الكلام في التوحيد أى في الأصل الاول من العقليات فالمعاد خبر ، والخبر قول أو خطيب ، وكلاهما كلام . وينأرجح الحديث في الكلام بين الكلام كصنعة ازليسة أو الكلام للخطاب مثل الامر والنهى والخبر والاستخبار . الاول موضوع دينى عقائدى في التوحيد والثانى موضوع علمى لغوى في النبوة كرسالة (٤) .

وقد يبدو الموضوع كأصل مستقل هو « الوعد والوعيد » أحد الاصول الخمسة بعد التوحيد والعدل . فإذا كان الأصل الاول التوحيد قد ضم موضوعى الذات والصفات ، وكان الأصل الثانى العدل قد احتوى

يبقى المرء وان علم من حاله أنه لو أخترمه لاستحق بها سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ولو أبقاء لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر ، ومعلوم أنه لو يخبر بين التبتية والاخترام لاختار الاخترام دون التبتية فيكون الله أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، والحال هذه ، الشرح ص ١٣٣ ، المعلوم بالخبر والسمع ونحن نعلم من الوحي إليه بسماع كالشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما ، الاقتصاد ص ١٠٧ ، الطوالع ص ٢٢٠ ، ادراك الثواب أو العقاب أجلا بالعقل سيما بالبداية محل عيب وخفاء جدا لان اثبات الشر والقيامة لا يظهر بالعقل ، الدر ص ١٤٩ ، أما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد المصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، والخلف أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله ، الشرح ص ١٣٥ — ١٣٦ ، أما عند الاشاعرة فإنه جائز عليه الترك أى ترك الایجاد والممكنات سواء وجدت أو لم توجد ، يعنى أن ایجاد كل ممكن أو تركه أمر جائز في حقه تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك . ومن ذلك بعثة الرسل ورؤية البارى واثابة العاصى وتعذيب المطيع ، شرح الخريدة ص ٤٢ .

(٤) عند أهل السنة الوعد والوعيد كلام الله الازلى . وعده على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل . وعند أهل العدل لا كلام في الازل ، وانما أمر ونهى ووعد ووعيد أوعد بكلام محدث . فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ — ٦٤ .

على موضوعى خلق الافعال والحسن والتبجح العقليين يكون الاصل
الثالث وهو الوعد والوعيد يثير الى امور المعاد نظرا لانها بتعلقان
بأحكام الافعال من حيث نتائجها فى التاريخ واستمرارها فيه بعد الموت .
لذلك ارتبط موضوع الوعد والوعيد كأصل من الاصول الخمسة بالمعتزلة
فى حين ارتبط موضوع المعاد بالاشاعرة (٥) . ويتداخل مع اصل العدل
سواء فى خلق الافعال او فى الصلاح والاصلاح . فالارادة المطلقة لا تمنع
من اختراق الحرية الانسانية لها . واذا كان الوعد والوعيد نتيجة للتكليف
فان التكليف قائم على العقل وحرية الاختيار . وقد نسمى « علوم »
الوعد والوعيد لانها تشمل عدة موضوعات تتناول الاصلين العقليين
التوحيد والعدل وباقى الموضوعات السبعية كالنبوة والاسماء والاحكام .
وقد يتركز الوعد والوعيد على أحد موضوعاته مثل الاستحقاق لو انه
فى العقائد المتأخرة يتركز على السميات أى على تشخيص الاستحقاق
بعد نفيه كجداً عقلى (٦) .

ويقوم تحديد الوعد والوعيد على النفع والضرر ، وهما مقياسان
للتشريع بالاضافة الى مفهوم المستقبل كمكان للحدوث . فهما لا يعنيان
الثواب والعقاب فى الحال بل فى المال . وليس مجرد مكافأة او عقاب بل
استمرار لمقياس النفع والضرر فى الشريعة . فانعمال الاستحقاق هى اعمال
ورود افعال ، افعال مباشرة وافعال متولدة ، مقدمات ونتائج ، علل
ومعلولات . فاذا كانت افعال الدنيا هى الافعال المباشرة ، فان الوعد
والوعيد يمثلان الافعال المتولدة او ردود الافعال او نتائج الافعال او

(٥) وهم (المعتزلة) سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد كقولهم
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ونفى الصفات القديمة ،
شرح الفقه ص ٦٤ .

(٦) جملة الكلام فى هذا الباب تقع فى ثلاثة مواضع (أ) المستحق
بالافعال (ب) الشروط التى معها تستحق (ج) كيفية الاستحقاق اهو على
طريق الدوام ام على طريق الانقطاع ، الشرح ص ٦١١ ، وهذا هو
اعتراض ابلّيس : اذا خلقتنى على مقتضى ارادته ومشيتته فلم كلّفنى بمعرفته
وطاعته وما الحكمة فى التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

مملولات الاعمال الاولى باعتبارها عللا لها . لا يوجد فعل الا ولسه رد فعل ليس غقط في الحال ، وهو موضوع الشريعة او علم اصول الفقه ، بل أيضا في المال ، وهو موضوع العقيدة اى علم اصول الدين (٧) .

ويشتمل موضوع المعاد على قسمين رئيسيين : الاول كل ما يتعلق بقانون الاستحقاق نفيًا او اثباتًا وهل يجوز فيه الخصوص او الاستثناء او الشفاعة او الولاية والعداوة او الموافاة البشارة وشروط التوبة . والثاني تطبيق هذا المبدأ في الحياة بعد الموت وبالتالي كل ما يتعلق بالمعاد الجسماني او الروحاني وحباة القبر وعلامات الساعة ، واليوم الآخر وما فيه من حساب وميزان وصحف وكتب وانطاق للجوارح وصراط وحوض ، وجنة ونار الخ . نالقسم الاول هسو قانون الاستحقاق الذى طبقا له سبتم الحساب ، الجزء الثانى عملية الحساب ذاتها . الاول هو القانون والثانى هو الاتهام والمراممة والحكم والتنفيذ . ولا ياتى الثانى قبسل الاول لان العلم بالقانون شرط المسألة (٨) .

(٧) الوعد كل خبر يتضمن اىصال نفع الى الغير او دفع ضرر عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين الا يكون كذلك . والوعيد كل خبر يتضمن اىصال ضرر الى الغير او تقويت نفع عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين الا يكون كذلك . ولا بد من اعتبار الاستقبال فى الدين لان نفعه فى الحال او ضرره مع القول لم يكن واحدا ولا متولدا ، الشرح ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٨) يضع الايجى فى « المواقف » القسم الثانى قبل الاول . فيتحدث فى المرصد الثانى فى المعاد عن اثنى عشر مقصدا ١ — فى اعادة المعدوم ٢ — فى حشر الاجساد ٣ — فى حكلية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى أمر المعاد ٤ — الجنة والنار هل هما مخلوقتان ٥ ٦ — فى غرور المعتزلة على اصلهم فى حكم القول والايجاب على الله والنظر ههنا فى الثواب والعقاب ٦ — فى تفسير مذهب الاصحاب ٧ — فى الاحباط ٨ — فى العفو ٩ — فى الشفاعة ١٠ — فى التوبة ١١ — احياء الموتى فى القبور ونكرو ونكير وعذاب القبر ١٢ — فى أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض والورود وشهادة الامعاء حق ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٨٤ .

٢ — أفعال الاستحقاق .

وأفعال الاستحقاق هي أفعال الشعور الخارجية الحرة العاقلة
ولم يست أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الاضطراب التي لا تنوار
فيها الحرية أو العقل كأفعال الصبية والمجانين وأفعال النائم والساهي .
وقد كانت حرية الإرادة وكمال العقل من مكتسبات المعدل الذي تولد
من التوحيد . وكان استقلال الوعي الإنساني الفردي من مكتسبات
النبوة . أفعال الاستحقاق إذن هي أفعال كل فرد حر وعقل وبسؤول .
القادر على النظر والعمل هو الإنسان الواعي الحر العقل وليس الطفل
أو الصبي أو المجنون أو الذي ينسب إلى آيائه أو قسومه أو عشيروته
فيكون مثلهم أيماناً أو كفراً ، طفلاً أو بالغاً . كل نفس بها كسبت رهينة ،
وكل إنسان قد ألزم طائره في عنقه ، ولا تزر وازرة وزر أخرى .
أفعال الأطفال والصبية ليست أفعال استحقاق وبالتالي لا يستحقون
العقاب في النار أو في غيرها . فليس أطفال المشركين في النار مثل
آبائهم ، لانهم لم يبلغوا بعد مرحلة البلوغ ومن التكليف . وكيف يتحصل
الطفل من الكفر إلى الإيمان حتى يصبح له الثواب أو من الإيمان إلى
الكفر حتى يستحق العقاب ؟ وهل يدخل الطفل جريرة أبيه ؟ وما ذنب
طفل كفر أبوه فيدخل النار مثله في مقابل طفل آخر آمن أبوه فيدخل
الجنة مثله ؟ إذا كان الأبوان مسؤولين عن إيمانها وكفرها فلأن تقع
مسؤولية الطفلين ؟ وأين تكافؤ الفرص بالنسبة لهما ؟ وماذا لو شب
الطفل وبلغ وأدرك وانكر دين آيائه وأرتد عنه وآمن بعد كفر ولكنه
أخترم قبل أن يبلغ أشده ؟ وماذا لو شب طفل من أب مؤمن ثم كفر
بعد البلوغ وكمال العقل ولكنه أخترم وهو صغير ؟ هذا يظهر ارتباط
إيمان الأطفال بالصالح والاصلاح من جديد مما يدل على استحالة تأسيس
السمعات دون العقلية . وكيف يظل أطفال المؤمنين ومؤمن أطفال المؤمنين
حتى يكفروا ويظل أطفال الكفار كفاراً أطفالاً وبالفين حتى يؤمنوا وليس
لديهم الوعي الحر العقل المسؤول الذي به يمكنهم أن يتحولوا من
الإيمان إلى الكفر أو من الكفر إلى الإيمان ؟ ماذا ما تحول أطفال المؤمنين
بعد البلوغ وكمال العقل والادراك من الإيمان إلى الكفر ، وإذا ما تحول

أطفال الكافرين بعد البلوغ وكمال الإدراك والعقل من الكسر إلى الإيمان فإن هذا التحدى الأخير هو فعل الاستحقاق لأنه الفعل الحر العاقل وليس الفعل السابق . وإن ممارسة الأطفال الشرائع مثل أبويهم قبل مرحلة البلوغ وكمال العقل إنما تتم تقليدا وتبعية ، وإيمان المقلد لا يجوز ، والتقليد ليس طريقا إلى المعرفة كما وضّح ذلك في نظرية العلم . وكما يدان الكافر المقلد « أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون » كذلك لا يؤخذ بإيمان المؤمن المقلد ، فالنظر أول الواجبات كما وضّح ذلك أيضا في نظرية العلم . وماذا لو تحول الابوان وهما عاقلان بالغسان من الكفر إلى الإيمان أو من الإيمان إلى الكفر هل يتحول أطفالهما معها من الكفر إلى الإيمان أو من الإيمان إلى الكفر وهم لا يعرفون ما الإيمان وما الكفر ؟ إلا يكون ذلك أخذ بمرء بجريرة آخر ، وتحصيل غير العاقل البالغ مسؤولية العاقل البالغ ؟ (٩) وإذا كان من الطبيعي أن يدعى الأطفال

(٩) هذا هو موقف معظم فرق الخوارج مثل الأزارقة والثعلبية والمجاردة والشيبية والخلفية والحمزية والنجدية . وأحيانا ينسب إلى الجمهور وإلى بشر . فعند الخوارج أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم يعذبون في النار ، وأطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم . ثم اختلفوا بعد موت أطفالهم عن أديانهم إلى قولين (أ) ينتقلون إلى حكم آبائهم (ب) هم على الحال التي كان أبائهم عليها في حال موتهم لا ينتقلون بانتقالهم . وقد عبر الأزارقة عن ذلك بوضوح إذ ترى أن أطفال المشركين في النار وإن حكمهم حكم آبائهم وكذلك أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ . في بيان من مات من ذراري المشركين . زعمت الأزارقة أن أطفال المشركين مشركون وأنهم في النار مع آبائهم وكذلك قالوا في أطفال مخالفيهم من أهل الإسلام . وقالوا في أطفال موافقيهم إذا ماتوا أنهم في الجنة . واختلف هؤلاء في الطفل إذا مات في حال شرك أبويه ثم أسلم أبواه وصار موافقا لهم . فمنهم من قال يصير تابعا لأبويه في الآخرة . ومنهم من قال يكون حكمه في الآخرة حكم المشركين لأنه مات في حال شرك أبويه . الأصول ص ٢٥٩ ، وعند المجردة تجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الإسلام . ويجب دماؤه إذا بلغ . وقبل ذلك أطفال المشركين مع آبائهم في النار الملل ، ج ٢ ص ٤٣ . صارت الخلفية إلى قول الأزارقة في شيء واحد وهي دعواهم أن أطفال مخالفيهم في النار ، الفرق ص ٩٦ ، قضوا بأن أطفال المشركين في النار ولا عمل لهم ولا شرك ، الملل ج ٢

الى الاسلام بعد البلوغ وكمال العقل فمن غير المعقول ان يصدر حكم عليهم بالبراءة منهم قبل البلوغ وهم غير مدركين وغير عاقلين وغير بالغين . والاقرب الى العقل الحكم ببرائتهم وليس بالبراءة منهم ، الحكم بموالاتهم وليس بعداوتهم والا فقيم كان الحكم الشرعى في حالة الحرب بتحريم قتل الاطفال والنساء ؟ فالاطفال لم يبلغوا بمقد ولم يصلوا الى كمال العقل ، والنساء بطعن ازواجهن في الغالب ايمانا وكفرا . ولا يكفى البلوغ وحده بل لابد من كمال العقل . فالبلوغ العضوى قد لا يصاحبه كمال العقل ، وقد ياتى كمال العقل قبل البلوغ العضوى (١) . وكيف يحكم على الاطفال بأنهم مؤمنون اطفالا وبالغين طبقا لايان آباؤهم او بأنهم كافرون اطفالا وبالغين طبقا لكفر آباؤهم ، وتتم التسوية بين الطفولة والبلوغ ، بين اللاعقل والعقل ؟ وما دور البلوغ والعقل ؟ اذا صدر حكم بعدهما وبناء عليهما فكيف يصدر حكم مخالف قبلهما وطبقا لاي مقياس

ص ٤٥ ، وقالت الحمزية ان هؤلاء كلهم في النار ، ويقطعون بأن اطفال الكفار في النار ، الاعتقادات ، ص ٤٨ ، ويرى فريق من الثعالبة أن الاطفال يشتركون في عذاب آباؤهم ، وانهم ركن من اركانهم أى بعض من ابعاضهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وعند بشر بن المعتمر أن الله يقدر على عذاب الاطفال . ولو عذب الطفل لكان بالغا كافرا مستحقا العذاب ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، وأما الاطفال فالجمهور على أن اطفال المشركين في النار لقول الرسول ... شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(١) وزعم قوم من العجاردة في الاطفال أن البراء منهم واجب قبل البلوغ . فاذا مات طفلا فقد مات على وجوب البراء منه ، الاصول ص ٢٥٩ ، وقالت العجاردة أن من بلغ الحلم من اولادهم وبناتهم فهم براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيقولوه جينئذ . فعلى هذا أن قتله قاتل قبل أن يلفظ بالاسلام فلا قود ولا دية . وان مات لم يرث ولم يورث ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، وتزعم فرقة من العجاردة أنه يجب دعوة الطفل الى الاسلام اذ بلغ وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام ويصفه هو ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ .

سوى التطيؤ ١١٠٤ ، ان وعى الانسان لا يحدث بالتقيد او بالوراثة بل بالادراك والتعلم والاختيار العقل . ويزداد الامر خطورة في الفقه المترتب على الحكم على الاطفال بالايمان والكفر فيما يتعلق بالدية والميراث . فقل الطفل الكافر لا دية له ولا يرث ولا يورث ، وبالتالي تستباح دماء الاطفال واموالهم وممتلكاتهم اخذا بجريرة الاباء ، والحقيقة ان الوصول في الحكم على الاطفال الى حد استباحة دماهم واموالهم انما يرجع في حقيقة الامر الى اطفال المخالفين الذين استباحوا دماء اطفال مخالفيهم ، واحدة بواحدة ، وطائلا بطفل . ان قتل غير البالغ المتعلق جريمة يحرّمها الشرع لان نفسه خارجة عن الاستحقاق (١٢) .

(١١) هذا هو موقف المالكية (الخوارج) اذ يقولون : الغلام مسلم ابدا حتى يبدو انا عنه خروج من الاسلام . وكيف نشهد بالكفر على من يعلم من الدين مثل ما تعلم ، ويؤدى من الفرائض مثل ما تؤدى وينولى ويقتبر ما يقتبر عنه . ونحتج على من خالفنا ويحتج على من خالفنا بمثل حجتنا وهو معنا في مجلس يخاصم خصماننا . اذا غلبته عينه نأمن لم نستنظ غفلا : انى قد احتلمت ثم حدث حديثا غير ذلك تكفره ونستحل دمه انا اذا لم الظالمين ؟ التنبيه ص ١٧٨ — ١٧٩ ، المعجزة مفترقة عشر فرق يجمعها القول بان الطفل يدعى اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام او يصفه هو ، الفرق ص ٩٤ ، وثابت الواقعة الخوارج يقول المالكية انهم مؤمنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وان اطفال الكفار كفار اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، وبرئت منهم البهيسية ، مقالات ج ١ ص ١٨٠ ، وقالوا بان اطفال المؤمنين مؤمنون واطفال الكافرين كافرون ، الملل ج ٢ ص ٤١ ، وفارقت الشبيبة الواقعة وقالوا في اطفال المؤمنين بقول المالكية انهم مؤمنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وان اطفال الكفار كفار اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(١٢) وترى الارزاقة قتل الاطفال ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ، الفرق ص ١٨٩ — ١٩٠ ، التوبة ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، والذين جمعهم (الخوارج) من الذين اتبعوا منها انهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم وقتل اطفالهم . وزعموا ان الادلال وشركون وقطعوا بان اطفال مخالفيهم مختنون في النار ، وزعم نافع واتباعه ان دار مخالفيهم دار كفر ويجوز فيها قتل الاطفال والنساء ، الفرق ص ٨٣ — ٨٤ ، وزعموا ان اطفال المشركين في النار مع آبائهم ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، كما استحل نجدة بن عامر الحنفي قتل اطفال مخالفيهم ونساءهم ، الفرق ص ٨٧ .

والحقيقة أن الاعتماد على الحجج النقلية لا يبرر الحكم بأخذ الأطفال بجريرة الآباء . فالحجة النقلية لا تعطى الظن لخضوعها للتأويل ولتقواعد التفسير ولتنطق اللغة بن محكم ومتشابه ، ومجمل ومبين ، وخاص وعام ، وظاهر ومؤول وحقيقة ومجاز ، ولشئ صيغ الخطاب . فالخبر غسير الامر أو النهي ، والقصص غير التشريع . أن الحكم بالإيمان والكفر لا يكون إلا على العقلاء البالغين ، والأطفال ليسوا كذلك . فلا سبيل اذن الى التفرقة بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين في الدنيا أو في الآخرة . ولا خير أن يرث الأطفال فيما بينهم في الدنيا أو أن يوجدوا معا في الآخرة لا فرق بين مؤمن وكافر لانهما حكمان لا ينطبقان عليهما . وإن كثيرا من هذه الحجج النقلية معارضة باخرى تؤكد المسؤولية الفردية مثل « وإذا المؤودة سنلت ؟ بأي ذنب قتلت ؟ » وغيرها من الآيات الماثلة (١٣) .

ونظرا لضعفية الحكم بمعذاب الأطفال وبأخذهم بجريرة آبائهم فقد يترك الامر اختيارا لله ان شاء عذب وان شاء غفر لا عن طريق الاستحقاق ولا عن طريق الانتقام بل لانه صاحب المشيئة والارادة . وهذا تخلص عن قانون الاستحقاق وعن أصل العسدر وارجاع المسألة الى التوحيد ، الى صفة الارادة . وإذا ما كان أطفال المؤمنين في الجنة فليس لان آبائهم

(١٣) يرد ابن حزم على الازارقة . فقد احتجت الازارقة ببعض الاقوال على لسان نوح وببعض الاحاديث . ويأنه لا يدخل في الجنة الا المؤمنون فكيف بأطفال المشركين والا لزمته ورائته وتوريته ؟ نوح خالص على قومه وليس عامًا على كل الناس . وقد كان ابراهيم ومحمد من أبوين كافرين مشركين . وقد كان آباء الازارقة كفارا وكذلك آباء الصحابة . . وان عدم الصلاة على أطفال المشركين لا تعنى أنهم غسير مؤمنين فالشهداء لا يصلون عليهم . وانقطاع المواريث ليس حجة على أنهم غير مؤمنين فان المؤمن الفاضل لا يرث ولا يورث ، وقد يأخذ المسلم مال عبده الكافر ، وقد يرث الكافر مال العبد المسلم ثم يموت . وكثير من الفقهاء يورثون المسلمين مال المرتد اذا مات مرتدا ، ويورثون المسلمين من أقاربهم الكفار ودفنهم في مقابرهم ، الفصل ج ٤ ص ٩٢ — ٩٦ .

مؤمنون بل لانهم اطفال لم يبلغوا ولم يصلوا بعد الى الامر والتكليف (١٤) .
وكيف يؤجج الله نارا نيامر الاطفال باقتحامها فان فعلوا استحقوا الجنة
وان لم يفعلوا استحقوا النار ؟ وكيف يدخل الاطفال النار ثم يخرجون منها
الى الجنة ؟ هل هو عقاب ام ثواب ؟ ولماذا يعاقب من لا يقحم نفسه
في النار ويلقى بنفسه الى التهلكة وهو غير مكلف ؟ وعلى اى اساس تتم
الفرقة بين الاطفال بين من يرمى نفسه في النار ومن يحجم عنها ؟ واين
الخوف الطبيعي ؟ واى طفل سيلقى نفسه في النار ؟ وهل للطفل ارادة
عاقلة واختيار حصر يختار بهما بين الاقدام والاحجام ؟ وهل يمتحن الله
الاطفال بعد الاخترام وقبل التكليف وبعد انقضاء الزمان ؟ ان ذلك
الامتحان لا يحدث للبالغين ولا للذين لم تبلغهم دعوة الاسلام . فامتحان
البالغ المكلف في الدنيا وليس في الآخرة . والذي لم تبلغه دعوة الاسلام
غير مكلف وافعاله خارج الاستحقاق بالرغم من امكانية العقل الوصول الى
اسلى التوحيد والعدل (١٥) .

وقد يغالى البعض الآخر في قدرات الطفل على المعسرفة والتمييز

(١٤) تقول احدى فرق الخوارج انه جائز ان يؤلم الله في النار
اطفال المشركين على غير المجازاة لهم وجائز الا يؤلمهم . واطفال المؤمنين
يلحقون بابائهم ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ . وعند احدى فرق الروافض
يجوز ان يعذبهم الله ويجوز ان يعفو عنهم ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ،
ووقف كثير من الاباضية في ايلام اطفال المشركين في الآخرة فحبذوا ان
يؤلمهم الله على غير طريق الانتقام . وجوزوا ان يدخلهم الجنة فضلا .
ومنهم من قال ان الله يؤلمهم على طريق الايجاب لا التجويز ، مقالات ج ١
ص ١٧٦ ، وعند البعض الآخر يجوز تعذيبهم على سبيل الانتقام او ان
يدخلوا الجنة فضلا ، الملل ج ٢ ص ٥٢ .

(١٥) يقول بعض الاشاعرة في اطفال المشركين ان الله يؤجج لهم
في الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية ، الابانة
ص ١٢ ، وذهبت طائفة الى انه يؤقد لهم يوم القيامة نارا ويؤمرون
باقتحامها فمن دخلها منهم دخل الجنة ومن لم يدخلها منهم ادخل النار ،
الفصل ج ٤ ص ٩٢ — ٩٤ ، وأما من قال انهم تؤقد لهم نار فباطل لان
الامر الذى فيه هذه القصة انها جاء في المجازين وفيهم لا يبلغه ذكر الاسلام
من البالغين . الفصل ج ٤ ص ٩٨ .

ويجعله قادرا على اعمال عقله وعلى الوصول الى اصول التوحيد والمعدل .
فان استطاع نال الثواب وان عجز نال العقاب (١١٦) ! وكرد فعل على
تكفير الاطفال وعقابهم على كفرهم بنساء على كفر آبائهم قد يجعل
البعض ايمان الاطفال وراثيا من عهد الذر الاول ! فيولد الاطفال
مؤمنين سواء ولدوا من مؤمنين أو كفار منذ قولهم « بلى » الاولى . ومن
مات منهم قبل البلوغ دخل الجنة . وفي هذه الحالة ايضا تنفي
المسؤولية الفردية لان الايمان وراثية حدث قبل سن البلوغ وكمال العقل .
وماذا يحدث لو بلغ الطفل وكفر وابواه مؤمنان أو اذا آمن وابواه كافران ؟
كيف يتحول البالغ العاقل من الكفر الى الايمان أو من الايمان الى الكفر
وقد كان الايمان ضرورة اولى وواقعة كونية لا يمكن التحول عنه بفعل
ارادى حر (١١٧) ؟ وقد يحاول البعض التخلص من المأزق كلية بتحريم دخول

(١١٦) زعمت الغيلانية من القدرية أن الطفل اذا عرف حدوث العالم
وتوحيد صانعه ضرورة وأقر بذلك وبما جاء من عند الله فهو مؤمن .
وان اعتقد ضد ذلك أو أقر بضده فهو كافر ، في بيان من مات من ذراري
اطفال المشركين ... وقال ابو مالك الحضرمي ان عرف الطفل ربه وأقر
به ثم مات فقد مات مؤمنا وان عرف ربه ولم يقر مات كافرا مستحقا
لعذاب الكفر . وان لم يعرف ولم يقر لم يكن مؤمنا ولا كافرا . وان أقر
ولم يعرف كان مسلما ولم يكن مؤمنا ، أما الروافض فان الشيطانية
(السلطانية) متهم زعموا أن المعارف ضرورية والعبد مأمور بالانصرار .
وقالوا اذا أقر الطفل بالله وبتعاليم دين الاسلام فهو مؤمن . وان مات
قبل الاقرار به لم يكن مؤمنا ولا كافرا ولا مستحقا للعذاب ، الاصول
ص ٢٥٧ — ٢٦٠ ، وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه نفى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان نفى النار ، شرح الدواني
ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(١١٧) زعمت الكرامية انهم يولدون مؤمنين بالاقرار المسبق منهم في
الذر الاول سواء ولدوا من مؤمن أو كافر . فان بلغ الواحد منهم وكفر
نظر . فان كان ابواه كافرين أقر على كفره . وان كان ابواه أو أحدهما
مؤمنا صار مرتدا عن الدين . فقلنا لهم على هذا القول لو كان الطفل
الذي ابواه كافران مؤمنا لوجب اذا مات قبل البلوغ أن يدفن في مقابر
المسلمين وان يفصل ويصلى عليه كما يفعل ذلك لاطفال المؤمنين . ووجب
أن يكون ماله للمسلمين دون الكافرين . ووجب أيضا أنه لو بلغ واختار

الاطفال مؤمنين أو مشركين الجنسية أو النار بل يصيرون ترابا لانهم اقرب الى الكائنات الطبيعية غير المكلفة وهو اقرب الى العقل الا انه ينكر قيمة الحياة التي تظهر في براءة الطفل وضحكته وحب الناس له ونضحية الوالدين في سبيله (١٨) .

والاقرب الى العقل في هذا كله ان الاطفال ما داموا غير مكلفين فانهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا . ولما كان العقاب اقسى واخطر : فالعقاب خطأ اشد من الثواب خطأ ، فان الاطفال لا يكونون في النار حتى يبلغوا ويصلوا الى كمال العقل والقدرة على التمييز وتصبح افعالهم افعال استحقاق . ليس المهم في اى مكان يذهبون في الآخرة ولكن المهم هو انهم ليسوا في النار . واذا تساوى الثواب والعقاب فائله الى الثواب اقرب . وان تساوى الاستحقاق بين الجنة والنار فالانسان

دين ابويه ان يكون مرتدا يقتل برذنه ولا يقبل منه الجزية ، الاصول ص ٢٥٧ ، وزعمت الكرامية ان الاطفال كلهم مؤمنون بقولهم : بلى في الذر الاول . ومن مات منهم قبل بلوغه دخل الجنة لايمانه السابق ، الاصول ص ٢٥٩ ، وهى الآية الكريمة « واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » (٧ : ١٧٢) ، وزعمت الكرامية ان الايمان قد وجد من الكل في الذر الاول ثم اختلفوا فيما بينهم . فزعم المعروف منهم بالاصرم ان الذرية لم يكونوا يؤمنذ مأمورين بالايمان وانما سئلوا عن التوحيد فاجابوا فصارت اجابتهم ايمانا ولم تكن طاعة . وقال اكثرهم كانوا مأمورين . وكان الجواب منهم طاعة . فقلنا لهم لو كان ذلك ايمانا وولدوا عليه لم يجز للمسلمين استرقاق اولاد المشركين لانه لم يظهر من اطفالهم شرك بعد الايمان الاول . ثم الدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ والعقل قول النبی « رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ » وعن المجنسون حتى يفیق ، وعن النساء حتى يستيقظ » ، الاصول ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

(١٨) كان ثمة يقول ان ابراهيم ابن الرسول وجميع اولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم وجميع مجائين الاسلام لا يدخلون الجنة ابدا لكن يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ .

الى الجنة اقرب . لا يستحق الطفل ، والاداة أو عداوة قبل البلوغ وكسالم العقل . ولكن نظرا لانه طبيعة فانه يكون قبل البلوغ الى الموالاة اقرب (١٩) .

نذلك كان الاقرب الى العقل والطبيعة ان يكون الاطفال في الجنة
٧ ثوابا ولا تنفضلا بل لان ذلك اقرب الى الخير ، والطبيعة خيرة والعقل
غياض معطاء . ولا فرق في ذلك بين اطفال المؤمنين واطفال الكافرين ،
فكلاهما لم يبلغا ولم يحدث لهما كمال العقل وهو شرط التكليف . خاصة
اذا كانت المعارف كسببية نظرية استدلالية . والنظر ليس ، شروطا
بالبلوغ . النظر بلوغ عقلي في حين ان البلوغ كمال جسدى . واهم ما
يصل اليه النظر هو العقليات أى اصلا التوحيد والعقل ، اثبات الذات
والصفات ، واثبات الحرية والعقل ولا يهم بعد ذلك تفريعاتها ودقيقاتها .
وقد يكون النظر بخاطر وقد لا يكون على ما هو معروف في نظرية العلم

(١٩) قالت فرقة اخرى من المجاردة ليس للاطفال قبل البلوغ حكم
ايمان ولا حكم كفر ولا حكم ولاية ولا حكم عداوة . وقد ألزم هؤلاء ان
لا ينزلوهم اذا ماتوا اطفالا جنة ولا ناراً ، الاصول ص ٢٦٠ أما الثعلبية
أصحاب ثعلبية بن عامر فقد كان مع عبد الكريم بن عجرد بدا واحدة الى
ان اختلفا في امر الطفل فقال ثعلبية انا على ولايتهم صغارا وكبارا حتى
نرى منهم انكرا للحق ورضى بالجور فنبرات المجاردة من ثعلبية . نقل
عنه أيضا انه قال ليس لهم حكم في حال الطفولية من ولاية وعداوة حتى
يدركوا ويدعوا فان قبلوا بذلك وان انكروا كفروا وكان يأخذ الزكوات
من عبيدهم وقال انى لا بد منه بذلك ولا ادع اجتهدى في خلافه ، المثل
ج ٢ ص ٤٨٠ — ٤٩٠ فالثعلبية على ولاية الاطفال الا ان ظهور منهم باطل
من وقت التكليف ، اعتقادات ص ٤٩ ، فقول الثعلبية انه ليس لاطفال
المؤمنين ولا لاطفال المشركين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيدعون
الى الاسلام فيقروا به أو ينكروه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، وتقول الصلتية
(المجاردة الخوارج) اذا استجاب الرجل واسلم توليناه وبرئنا من اطفاله
لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا فيدعون الى الاسلام فيقبلونه ، مقالات
ج ١ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وذكرت الصلتية انه اذا استجاب لنا الرجل
واسلم توليناه وبرئنا من اطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا فيدعون
حينئذ الى الاسلام فيقبلونه . ليس لاطفال المؤمنين ولا لاطفال المشركين
ولاية ولا عداوة حتى يدعو الى الاسلام فيقبلوا أو ينكروا ، الفرق ص
٩٧ ب ٩٨ ، المثل ج ٢ ص ٤٤ ، اعتقادات ص ٤٨ ، الاصول ص ٢٥٩ .

في المقدمات النظرية الاولى (٢٠) . وقد يضاف اصل الوعد والوعيد ،
والحقيقة انه من السعيات وليس من العقليات مثل النبوة والايمان
والامامة عند القدياء . وهذا لا يمنع من تصور الانفعال حسنة في ذاتها
او قبيحة في ذاتها او ان لكل فعل نتيجة واستمرارا وان نتائج الاعمال
من جنسها وتلخيص ذلك كله في قانون الاستحقاق او في الواجب العقلي .
فلا يحسن الفعل لاجل الثواب ولا يقبح العقاب بل لاجل الوجوب العقلي .
وان كانت الموضوعات سمعية فالنظر فيها ضرورى في الحالة الثانية -
او في الحالة الثالثة بمجرد سماعها في الحالة الاولى (٢١) . ولكن يظل

(٢٠) هذا هو موقف المعتزلة . غافلون المشركين والمؤمنين عندهم في
الجنة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، التنبيه ص ٢١ والاطفال في الجنة عند
الاسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي لان المعارف كسبية ،
الاصول ص ٢١٠ - ٢١١ ، وقد اختلفوا في وقت وجوب ايمان الاطفال .
فعند من قال باكتساب المعارف من المعتزلة ان وقت وجوب الايمان وقت
صحته . فكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان وذلك عند تمام العقل
الذى صح معه الاستدلال المؤدى الى المعرفة وليس البلوغ شرطاً فيه .
ثم ان النظام والاسكافي وجعفر بن حرب قالوا واجب على من خلقه الله
عقلاً ورأى نفسه وغيره من العالم ان يعلم ان له وللعالم صائغا . ثم
ان خطر بباله بعد ذلك هل صائغه جنس أم لا ؟ هل يجوز ان يرى أم لا ؟
هل خلق الخلق لمنفعة أم لا ؟ فعليه بعده النظر والاستدلال . وان خطر
بباله هل لصائغه ان يعاقب ان عصاه ؟ هل له ان يديم عقابه أم لا ؟
فعليه ان يجيز ذلك ولا يقطع عليه . وقال جعفر بن بشر بمثل قول النظام
في جميع ذلك الا في الوعيد فانه اوجب على الفكر ان يعلم ان عصي ربه
ولم يعرفه عاقبه دائماً . وزعم ان دوام الوعيد يعرف بالعقل . وقال
بشر بن المعتز بوجوب المعرفة والايمان على العقل من غير خاطر الا انه
اوجب النظر والاستدلال في المعرفة ، انظر أيضاً ، الباب الاول ، المقدمات
النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، رابعا ، النظر يفيد العلم ،
سادسا ، وجوب النظر .

(٢١) قال الباقر من المعتزلة ان الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن
ولا كافر لكنه اذا مات على ذلك دخل الجنة . واختلفوا فيه اذا اكمل
عقله قبل البلوغ . فمنهم من قال يلزمه بعد معرفته بنفسه ان يأتي بجميع
معارف العدل والتوحيد وكل ما كلف بعقله في الحال الثانية من معرفته
بنفسه . فان لم يأت بذلك في الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدواً

اصل المعارف معرفة النفس اى معرفة الذات، ثم معرفة اصول التوحيد والعدل . ولا تعارض بين كون الاطفال فى الجنة لا فرق بين مؤمنين وكافرين وبين استحقاقهم للثواب والعقاب طبقا للايمان والكفر بعد تمام العقل . فالمعقل شرط التكليف . فاذا كان عاقلا ولم يصل الى التوحيد والعدل اى الى اصول العقليات استحق العقاب بل ودوام العقاب . فكمال الانسان فى تمام العقل وليس بالضرورة فى وقت البلوغ . فقد يكون العقل تاما قبل البلوغ ، وقد يقع البلوغ ولا يحصل تمام العقل (١٢٢) .

لله كفرا . واما الذى لا يعلم الا بالشرع فعليه ان يأتى بمعرفته فى الحال الثانية من حال سماع الاخبار على وجه يقطع العذر . وهذا قول ابي الهذيل . وقال بشر بن المعتز ان الحال الثانية حال فكر واعتبار وانما يجب عليه ذلك فى الحال الثالثة . واعتبر الاسكافى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر مهلة يمكن فيها الاستدلال ، الاصول ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، لا يحسن الفعل لاجل الثواب بل لاجل الايجاب ، اللطف ص ٤٧ ، فى بيان ما يصح ان يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، اللطف ص ٢٦ — ٢٨ ، انظر ايضا ، الباب الثالث الانسان الكامل ، الفصل الثامن ، العقل الفسائى (الحسن والقيح) ، ثالثا ، صفات الاعمال .

(٢٢) واما المعتزلة فقد اغشوا فى الناس قولهم بان من مات طفلا كان من اهل الجنة . لكنهم ناقضوا فى ذلك بايجاب القائلين منهم بان المعارف الدينية اكتساب على الطفل اذا كمل عقله بجميع المعارف العقلية حتى اذا مات بعد توجه وجوب المعرفة فيه وقبل حصولها له مات كافرا مستحقا للخلود فى النار . ومنهم من اوجب هذه المعرفة عليه فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ، وبه قال ابو الهذيل ، ومنهم من اوجبها عليه فى الحال الثالثة من معرفته بنفسه وبه قال بشر بن المعتز . ومنهم من اعتبر فيها مدة يمكن النظر والاستدلال على ذلك . وكلهم يقول ان تلك المدة اذا مضت ولم يستدل مات كافرا مستحقا للخلود دون ان لم يكن قد بلغ الحلم ولا السن الذى يكون بلوغا عند ائمة المسلمين . وفى هذا بطلان تمويههم على العامة بانهم يقولون : ان الاطفال فى الجنة ، الاصول ص ٢٦٠ — ٢٦١ ويشارك المعتزلة فى ذلك بنص الفرق الاخرى مثل الروافض . فعند هشام بن الحكم لا يجوز ان يعذب الله الاطفال بل هم فى الجنة ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند الميمنية لطفال الكفار فى الجنة ،

=

بل أن الكمال العقلي شرط البلوغ الجسدي في الشرع . ولا تقبل صلاة المجنون أو السامع أو النائم حتى ولو بلغ الحلم . ولا تختلف الفرق في كون العقل شرط التكليف أو في القبول بالمعارف العقلية وبأصلي التوحيد والمعدل إنما الخلاف فقط في كون هذه الأصول عقلية أم شرعية . لذلك يبطل عذاب الاطفال اخذاً بجريرة الآباء بطلاناً شرعياً لمعارضته نصوص الوحي الجلية . وعلى هذا اجماع الأمة . فالإنسان مؤاخذ بعد الفعل وليس قبل الفعل . وإذا كان مؤاخذاً بعد الفعل فكيف يكون مؤاخذاً قبله والفعل لم يتم بعد ؟ وإذا كان الإنسان يولد على الفطرة ، وكانت الفطرة دين العقل والطبيعة وهو دين الحنفاء ، فإن الصبي والمجنون كلاهما يموتان عليه ، وبالتالي يموتان مؤمنين ، ويكون مكانهما الجنة . ولا ينطبق ذلك إلا على البشر ، دون غيرهم من الموجودات الحية الأخرى ، الملائكة أو الجن أو الشياطين . فالملائكة لا يتوالدون ولا اطفال لهم . والجن والشياطين إن كانوا يتوالدون فإنهم غير مكلفين مثلنا برسولنا ووحينا وشريعتنا . ولا ينبغي ذلك كون الجنة دار جزاء على الاعمال لأنها أيضاً دار تفضل لما كان الخير اقرب الى العقل والطبيعة . ولا يهم ماذا يفعل الاطفال في الجنة هل خدامها أم ساداتها بل دلالة ذلك على المعدل وتطبيقاً لأصله طبقاً لقانون الاستحقاق (٢٣) . وينتج عن ذلك منه

المال ج ٢ ص ٤٧ ، ولا ترى الصفرية (الخوارج) قتل اطفال مخالفيهم ونسائهم ، وتخالف الازارقة في ذلك ، الفرق ص ٩١ ، ولا يرون قتل اطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم ، الفرق ص ١١٧ ، المال ج ٢ ص ٥٦ .

(٢٣) وهذا هو موقف أهل السنة أيضاً . فقال أبو العباس القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة بوجوب المعارف العقلية على العقائل من جهة العقل . وقال أبو الحسن وضارر وبشر بن غياث وقت صحة الايمان والمعرفة وقت كمال العقل ووقت وجوبها عند اجتماع العقل والبلوغ ، ولا وجوب الايمان جهة الشرع ، الأصول ص ٢٥٦ — ٢٥٧ ، وأما من قال أنهم يعذبون بعذاب آباءهم فباطل ، وقد صح اجماع على أن ما

عملى في الدنيا . اذ يدفن المؤمنون من اطفال المشركين في مقابر المسلمين

عملت الاطفال قبل بلوغهم من قتل او وطء اجنبية او شرب خمر او قذف او تعطيل صلاة او صوم فانهم غير مؤخذين في الآخرة بشيء من ذلك ما لم يبلغوا . وكذلك لا خلاف في انه لا يؤخذ الله احدا بما لم يفعله نصا عن الرسول . فمن المحال ان يكون الله يؤخذ الاطفال بما لم يعملوا مما لو عاشوا بعده لعلوه وهم لا يؤخذهم بما عملوا . ولا يختلف ائذان في ان انسانا بالغا مات ولو عاش لزنى انه لا يؤخذ بالزنا الذي لم يفعله . وقد اكذب الله من ظن هذا نصا . فصح انه لا يجزى احدا بما لم يعمل ولا بما لم يسن . فقول الرسول ان صح لا يعنى ان غيهم كفارا ولا انهم في النار ولا انهم مؤخذون بما لو عاشوا لكانوا عاملين به مما لم يعملوه بعد . الفصل ج ٤ ص ٩٧ - ٩٨ ، واما المجانين الذين لا يعقلون حتى يموتوا فانهم يولدون على الفطرة حنفاء مؤمنين ولم يغيروا ولا بدلوا فماتوا مؤمنين وهم في الجنة ، الفصل ج ٤ ص ٩٩ ، وقد نص الله على انه فطر الناس على الايمان ، وان الايمان هو صبغة الله فصح يقينا ان كل نفس خلقها الله من بنى آدم ومن الجن والملائكة مؤمنون كلهم عقلا ممييزون . فان ذلك كذلك استحقوا كلهم الجنة بايمانهم حاشا من بدل هذا العهد وهذه الفطرة وهذه الصبغة وخرج عنها الى غيرها ومات على التبديل . وبيقين ندري ان الاطفال لم يغيروا شيئا من ذلك فهم من اهل الجنة . وضح يقينا ان كل من مات قبل ان تحتاله الشياطين عن دينه فقد مات حنيفا وهذا تدخل فيه الملائكة والجن والانس عبادا له مخلوقين . وصح يقينا ان الغواية داخلة على الايمان وان الاصل من كل واحد هو الايمان وان كل مؤمن في الجنة . وصح انهم لا يدخلون النار ولا اى دار الى الجنة . وضح بالثابت من السنن وصحيحها ان جميع من لم يبلغ من اطفال المسلمين والمشركين نفى الجنة . فان قال قائل : اذا قلتم ان النار دار جزاء فالجنة كذلك ولا جزاء للصبيان قلنا : انما نقف عند ما جاءت به النصوص في الشريعة . فقد جاء النص بان النار دار جزاء فقط ، وان الجنة دار جزاء وتفضل . فهي لاصحاب الاعمال دار جزاء بقدر اعمالها ولن لا عمل له دار تفضل من الله مجرد ، الفصل ج ٤ ص ٩٨ - ٩٩ ، وقال النووي ان اطفال المشركين من اهل الجنة ، وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدام الجنة وهو قول بلا دليل ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٨ - ٢٦٩ ، واما اهل السنة فانهم اجمعوا على ان من مات من ذرارى المؤمنين صغيرا وبلغ مجنوننا ومات كذلك يكون مع المؤمنين في الجنة ، وتوقف المتخرجون منهم في اطفال المشركين لاختلاف الاخبار فبهم فروى فيهم قول النبى « لو شئت لاسمعتك نضاجهم في النار » . وفي خبر آخر « انهم

ويحال بينهم وبين أبويهم ومع ذلك يجعل لهم من أموالهم . ولو بلغوا وكانوا على دين آبائهم لم يكونوا مرتدين . ولو كانوا من أبناء مسلمين ثم ارتدوا بعدما بلغوا غلم يكونوا مرتدين لبقائهم على الأصل . ولو أسلم أحد أبويهم كانوا على دينه ، فدين الطفولة إلى اسلام البالغين اقرب (٢٤) .

وكما تتطلب أفعال الاستحقاق البلوغ وكمال العقل فانها ايضا تتطلب القصد والنية ، والطاعة التي لا يراد الله بها ليست فعل استحقاق . فالاعمال بالنيات ، والعمل غير المشروط بالنية لا يكون استحقاقا . فان أتى صاحب الهوى والزندق بأفعال حسنة دون قصد منه وهو في كفره فهي لا تعتبر كذلك لان النية هي شرط استحقاق الفعل . وإذا ما أتى صاحب الهوى أو الزندق بفعل حسن لانه حسن في ذاته فذلك نية وقصد وتكون فعل استحقاق بالرغم من الكفر النظري وذلك مثل افعال أهل الكتاب الحسنة التي يؤجرون عليها ويستحقون عليها الثواب بالرغم من اضطرابهم في اصول التوحيد والعدل وقولهم بالتثليث والتجسد في التوحيد وبالخطيئة والخلاص في العدل . وأن كفر المجوسى لايمان المجوسى بمجوسيته لا يعنى طاعته لله لكفره ببالر الديانات

تقوم أهل الجنة . وعن ابن عباس انه يوقد لهم نار فيؤخرون باقتحامها فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها إلى الجنة . وعسى هؤلاء هم الذين روى تضاعفهم في النار ، الاصول ص ٢٦١ .

(٢٤) وعلى اصول أصحابنا لا يجب على الطفل قبل بلوغه وتام عقله شيء . فان أظهر طفل من أطفال المشركين حكمة الاسلام ومات عليه فقد قال أبو حنيفة : انه مات مسلما وقال أصحابنا امره إلى الله . لكننا ندفنه في مقابر المسلمين وتحول بينه وبين أبويه قبل موته لئلا يفتناه عن الدين ولكننا نجعل ماله لأبويه . ولو لم يمت وبلغ واختار دين أبويه لم نجعله مرتدا وجعله أبو حنيفة مرتدا . وأجمع الفقهاء على أن الطفل مع أولاد المسلمين لو أظهر كلمة الردة لم يكن مرتدا لان مات على ذلك ورثه المسلمان من أبويه ودفن في مقابر المسلمين . واختلفوا في الطفل اذا كان أبواه كافرين فأسلم أحدهما . فقال أصحابنا يصير مسلما بإسلام أحدهما وبه قال الشافعي وأبو حنيفة . واعتبر مالك منه دين أبيه كما اعتبر نسب أبيه ، الاصول ص ٢٥٨ — ٢٥٩ .

الإخسرى ، فذلك الطاعة بالمصادفة والتبعية وليست بالقصد والنية .
ولا حتى النظر والاستدلال الأول يكون طاعة لله أن لم يكن الهدف منه
معرفته والقصد . إليه النظر والتوجه الى الموضوع من شروط صحة
النظر . وإن اعلاء قيمة النظر لا يكون بالتعرف على موضوعه بالمصادفة
بل بالقصد اليه وجعله أول الواجبات (٢٥) . كما لا تدخل في أعمال

(٢٥) هذا هو مذهب أصحاب طاعة لا يراد الله بها . ومنهم أبو الهذيل
والإباضية . فقد زعم هؤلاء أنه يصح وجود طاعات كثيرة ممن لا يريد
الله بها كما قال أبو الهذيل وأتباعه من القدرية . فقد قال بطاعات
كثيرة لا يراد الله بها . وزعم أنه ليس في الأرض صاحب هوى ولا زنديق
إلا وهو مطيع لله في أشياء كثيرة وأن عصاه من جهة كفره ، واستدل
أبو الهذيل على دعوى صحة وقوع طاعات لله . ممن لا يعرفه بأن قال :
إن أوامر الله بأزائها وزواجر غلو كان من لا يعرفه ترك جميع أوامره
وجبت أن يكون قد صار إلى جميع زواجره ، وأن يكون من ترك جميع
الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي . ولو كان كذلك الدهرى يهوديا
ونصرانيا ومجوسيا وعلى أديان سائرة الكفرة . وإذا صار المجوسى تاركيا
لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاص بمجوسيته التى قد نهى عنها ،
ومطيع لله ما تركه من أنواع الكبر لأنه مأمور بتركها . فقلت له : ليس
الامر في أوامر الله وزواجره على ما ظننته ولكن لا خصلة من الطاعة
إلا وتضادها معاص متضادة ، ولا خصلة من الإيمان إلا وتضادها خصال
متضادة . كل نوع منها يضاد النوع الآخر كما تضادها الطاعة . وذلك
بمنزلة القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء . وقد يخرج من القعود من
لا يصير إلى جميع أضداده وإنما يخرج من القعود بثوع واحد من أضداده .
كذلك يخرج عن كل طاعة لله بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها
لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر
الطاعات . وهذا واضح في نفسه وإن جهله أبو الهذيل ، الفرق ص ١٢٦ ،
وقد قالت الإباضية (الخوارج) بطاعة لا يراد بها على مذهب أبى الهذيل
ومعنى ذلك أن الإنسان قد يكون مطيعا لله إذا فعل شيئا أمره الله به
وإن لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراد به ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ،
الفرق ص ٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، وقال أصحابنا (أهل السنة والجماعة)
أن ذلك لا يصح إلا في طاعة واحدة ، وهو النظر الأول فإن صاحبه إذا
استدل به كان مطيعا لله في فعله وإن لم يقصد به التقرب إلى الله لاستحالة
تقريبه إليه قبل معرفته . فإذا عرف الله غلا يصح منه بعد معرفته طاعة
منه لله إلا بعد قصد التقرب بها إليه ، الفرق ص ١٠٥ ، وقال أهل السنة
والجماعة أن الطاعة لله ممن لا يعرفه ، إنما تصح في شيء واجب وهو

الاستحقاق أنعمال الخطأ والسهو لانه ينتفى منها القصد والنية ، في حين أن الإصرار على أى ذنب كفر . فعمل الاستحقاق أن هو الفعل القائم على الإرادة والقصد مع سبق الإصرار وعقد العزم (٢٦) . ولا تلزم أنعمال الاستحقاق إلا من بلغته الدعوة . ومن لم تبلغه الدعوة فانه معذور غير مسؤول . لذلك كان أحد واجبات الرسول التبليغ وكان اسمه مشتقا من الرسالة أى حامل البلاغ والإعلان . فكل من بلغته الرسالة أصبحت أنعماله أنعمال استحقاق في أى ركن من الأرض كان وأصبح مكلفا . ومن لم تبلغه الدعوة كان معذورا بجهله وغيابه معرفته . وإذا كانت أنعمال الأطفال خارج الاستحقاق فان بلوغهم الدعوة وعدم فهمها يعادل عسهم بلوغها بالرغم من القدرة على فهمها (٢٧) . أنعمال الاستحقاق أنن هى

النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله الى معرفة الله . فان يفعل ذلك يكن مطيعا لله لانه قد أمر به وأن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الاول التقرب به الى الله . ولا تصح منه طاعة لله سواها الا اذا قصد بها التقرب اليه لانه يمكنه ذلك اذا توصل بالنظر الاول الى معرفة الله . ولا يمكنه قبل النظر الاول التقرب به اليه اذا لم يكن عارفا به قيل نظره واستدلاله . الفسوق ص ١٢٥ - ١٢٦ . وقال بطساعات لا يراد الله ولا يقصد بها التقرب اليه كالتقصد الى النظر الاول . وبالنظر الاول فانه لم يعرف الله بعد ، والفعل عبادة ، الملل ج ١ ص ٧٨ .

(٢٦) واختلفوا فيها يقع من الانسان على طريق السهو والخطأ هل يكون معصية على قولين (أ) قد يكون ذلك معصية (ب) لا يكون ذلك معصية الا أن يقع بقصده ، مقالات ج ١ ص ١٥٠ . لذلك قال بعض الإباضية الإصرار على أى ذنب كان كفرا ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ .

(٢٧) الكلام في من لم تبلغه الدعوة . نصا لا تلزم النذارة الا من بلغته لا من لم تبلغه وأنه لا يعذب أحد حتى يأتيه رسول . فصيح بذلك أن من لم يكن يبلغه الاسلام أصلا فانه لا عذاب عليه وهكذا جاء النص عن الرسول . وكذلك من لم يبلغه الباب من واجبات الدين فانه معذور لا ملامة عليه . ورأيت قوما يذهبون الى أن الشرائع لا تلزم من كان جاهلا بها ولا من لم تبلغه . وهذا باطل بل هى لازمة له لان الرسول بعث الى الإنس كلهم وإلى الجن كلهم وإلى كل من لم يولد اذا بلغ بعد الولادة . وذلك بأمر الله نصا . وهو عموم لا يجوز أن يخص منه أحد ، وقد أبطل

أفعال البالغين كالملى العقول ، أفعال القصد والنية بعد التبليغ وليست

النص أن يكون أحد سدى ، والسدى هو الجهل الذى لا يؤمر ولا ينهى .
فابطل هذا الأمر . ولكنه مقدور بجهله ومغيبه عن المعرفة فقط . وأن
من بلغه ذكر النبى حيث ما كان من أقاصى الأرض ففرض عليه البحث
عنه فإذا بلغته نذارته ففرض عليه التصديق به وإتباعه وطلب الدين
اللازم له والخروج عن وطنه إن ذلك والا فقد استحق الكفر والخلود فى
النار والعذاب بنص القرآن . وكل ما ذكرنا يبطل قول من قال من الخوارج
أنه فى حين بعث النبى يلزم فى أقاصى الأرض الإيمان به ومعرفة شرائعه
فإن ماتوا فى ذلك الحال ماتوا كفارا إلى النار ويبطل هذا قول الله .
وليس فى وسع أحد علم الغيب . فإن قالوا فهذه حجة الطائفة القائلة
أنه لا يلزم أحد شيء من الشرائع حتى تبلغه قلنا لا حجة لهم فيها لأن كل
ما كلف الناس فهو فى وسعهم واحتمال بنيتهم إلا أنهم معذورون بمغيب
ذلك عنهم ولم يكلفوا ذلك تكليفاً يعذبون به أن لم يفعلوه . وأنبا كلفوه
تكليف من لا يعذبون حتى يبلغهم . ومن بلغه عن الرسول أن له أعراض
الحكم مجبلا ولم يبلغه نصه فرض عليه اجتهد نفسه فى طلب ذلك الأمر
والا فهو عاص لله ، الفصل ج ٤ ص ٨٢ — ٨٣ ، أن القول بأن أطفال
المشركين فى النار متروك . وكيف لا وقد جعل الشرع البالغ الجاهل بالله
ممن لم تبلغه الدعوة معذورا . . . وقال فخر الإسلام : وكذا نقول فى الذى
لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل وأنه إذا لم يصف إيمانا
ولا كفرا ولم يعتقد على شيء أى مما يكون منافيا للإيمان ولا موافقا للعصيان
كان معذورا . وإذا وصف الكفر وعقده أو عقده ولم يصفه لم يكن معذورا
وكان من أهل النار مخطئا ، شرح الفقه ص ٤٥ ، من لم تبلغه دعوة
شريعة لم يكن مكلفا ولم يكن له فى الآخرة ثواب ولا عقاب . أن عذبه
فى الآخرة كان ذلك عدلا منه ولم يكن عقابا له كما أن إيلاهم الأطفال
والبهائم فى الدنيا عدل من الله وليس بعقاب على شيء . وأن أنعم عليه
فى الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة . كما أن إدخاله
ذراعى المسلمين الجنة فضل منه وليس بثواب على الطاعة . وأن كان هذا
الذى لم تبلغه دعوة الإسلام غير ممتد كفرا ولا توحيداً فليس بمؤمن ولا
كافر . أن شاء الله مذهب فى الآخرة عدلا وإن شاء أنعم عليه فضلا ،
الاصول ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، كل عاقل فعل فعلا قبل ورود الشرع لا يستحق
به ثوابا ولا عقابا . فإن استدلل العاقل قبل ورود الشرع عليه على
حدوث العالم وتوحيد صائعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فمعرف ذلك
واعتقده كان موحدا مؤمنا ولم يكن بذلك مستحقا من الله ثوابا عليه .
فإن أنعم عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلا منه عليه . ولو أنه اعتقد
قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافرا وملحدا ولم يكن مستحقا

أفعال الصبية والمجانين وأفعال السهو والخطأ والنسيان أو من لم تبلغه الدعوة . هذه الأفعال وحدها هي التي ينطبق عليها قلتون الاستحقاق . الأفعال القابلة للحكم هي الأفعال المؤثرة المقصودة ، القائمة على التدبير والروية ، وتتوافر فيها النية الصالحة أو السيئة . وصاحب الفعل هو المكلف الحر العاقل البالغ . وهي الأفعال المستحقة المدح والذم وما يتبعهما من الثواب والعقاب . فالفعل قد يقبل المدح فقط دون أن يترتب عليه ثواب ، وقد يقبل الذم فقط دون أن يترتب عليه عقاب . فالاستحقاق اثن على درجتين ، الأولى استحقاق عند الناس وهو المدح والذم والثاني استحقاق عند الله وهو الثواب والعقاب (٢٨) . والاستحقاق

العقاب على ذلك . فإذا عذبه الله بالنار على التأييد فله ذلك وليس بعقاب وإنما هو ابتلاء منه ، إيلام كإيلام البهائم والأطفال في الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله ! الثواب يكون على الطاعة ، والطاعة موافقة الأمر ، والعقاب على المعصية ، والمعصية موافقة النهي ومخالفة الأمر . والمسألة في حالة لم يرد فيها أمر ولا نهى على أحد فاستحال الحكم بالثواب والعقاب على شيء من الأفعال . هذا مذهب الأشعرى ومالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي ثور وأحمد بن حنبل وداود وأهل الظاهر والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو ، الأصول ص ٢٤ — ٢٥ لو استدل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانع وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثوابا ولو أنعم الله بعد معرفته به نعمة كثيرة كان ذلك تفضيلا عليه . ولو كفر إنسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقا عقابا وإن عذبه عليه كان ذلك عدلا منه كابتدائه بإيلام من لا ذنب له من الأطفال والبهائم ، الأصول ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

(٢٨) المستحق بالأفعال المدح والذم وما يتبعهما في الثواب والعقاب . والذم قول ينبيء عن اتضاع حال الغير . وهو على ضربين (أ) يتبعه العقاب من جهة الله ، وهذا يستحق على المعصية . والمعصية فعل يكرهه الغير من نوع من الرتبة (ب) لا يتبعه العقاب من جهة الله . والمدح قول ينبيء عن عظمة حال الغير . وينقسم أيضا إلى (أ) ما يتبعه الثواب من جهة الله . وذلك يستحق على الطاعة (ب) ما لا يتبعه الثواب فهو المدح القابل للنعمة المستحق . الشرط في الذم المستحق العقاب شرطان : الأول يرجع إلى الفعل مثل أن يكون قبيحا والآخر إلى الفاعل وهو أن يعلم قبحه ، استبعاد الصبي ، والمدح يتبعه الثواب من جهة

يكون على الفعل وعلى الترك ، فالترك فعل سلبى لان عدم الفعل فعل ،
والامساك عن الفعل اتيان لفعل . وان منع الفعل عن التحقق هو
تحويل له من الخارج الى الداخل ، ومن الواقع الى الامكان . فعدم
الفعل ليس فعلا عدما بل هو فعل شعور داخلى او فعل ارادة تحيط
بالشعور وتبنيه من الخارج . فالثواب والعقاب على الفعل وعلى
عدم الفعل لانهما فعلاان مختلفان ، احدهما ايجابى والآخر سلبى . فالندوب
فعل والمكروه عدم فعل . والاول له ثواب ، ثواب الفعل ، والثانى له
ايضا ثواب مثل الاول ، ثواب عدم الفعل . فاذا كان الفعل حركة فان
عدم الفعل معنى اى امتناع الارادة عن التحقق . فالانسان غير الجهاد
في حالة عدم الفعل لان عدم الفعل عند الانسان فعل ارادى في حين انه
في الجهاد سكون طبيعى . ولا يتشابه عدم الافعال . نعمت الانسان
ليس مثل عدم الكفر ، الاول قبيح والثانى حسن . فان تشابها في الفعل
الارادى فانها يتميزان في الصفة . فصفات الحسن والقبح موضوعية
في الافعال (٢٩) .

ثانيا : قانون الاستحقاق .

ويعنى قانون الاستحقاق ثواب المطيع وعقاب المسيء او أن الجزاء
من جنس الاعمال . وهو قانون يشمل العقليات والسمعيات معا .

الله . والشرط في استحقاقه شرطان : الاول يرجع الى الفعل وهو ان
تكون منفعة زائدة على حسنة ، والآخر يرجع الى الفاعل وهو ان يكون
عالما بان له صفة زائدة . وما لا يقبضه من جهة الله له شرطان : الاول
يرجع الى الفعل وهو ان يكون احسانا ، والثانى يرجع الى الفاعل وهو
ان يكون قاصدا وجه الاحسان اليه ، الشرح ص ٦١١ — ٦١٤ .

(٢٩) استحقاق الذم ، في ان العلم بان الموصوف لم يفعل ما متعلقه ،
في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب ، الاصلح ص ١٧٧ —
١٨٠ ، الشرح ص ٦٣٨ — ٦٤٤ ، تكفير ابي هاشم لانه قال بعقاب
من ليس فيه مصيبة ، الفرق ص ١٨٤ — ١٨٩ ، استحقاق الذم ص
٢٣٥ — ٢٣٦ ، الشبهة والرد عليها ، استحقاق الذم على لا معنى ،
عدم تساوي الايمان والكفر في الفعل وعدم الفعل ، ص ٢٧٠ — ٢١٠ .

فأله لا يكذب ومن صفاته العلم لا الجهل . فالتقانون تعبيري عن الذات والصفات أى عن أصل التوحيد . كما أن الله عادل لا يظلم ، وبالتالي يكون القانون أيضا تعبيرا عن العدل ومن مقتضيات العقول استنادا الى الحسن والقبح العقليين . كما يشمل السمعيات . فهو جزء من رسالة الانبياء وعليه سيتم الجزاء في المعاد . كما أنه يقوم على ربط الايمان بالاعمال سواء في الفرد أو في الحاكم وبالتالي فإنه يشمل أيضا موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الإمامة آخر موضوعين في السمعيات .

١ — هل يمكن نفي الاستحقاق ؟

أن نفي تقانون الاستحقاق هو في واقع الامر نفي للإرتباط الضروري بين الفعل ونتائجه ، بين العلة والمعلول ، وهو ما يناقض الأمور العامة في نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى (٣٠) . فكل فعل يؤدي الى نتيجة كما أن كل علة تؤدي الى معلولها . وتكون نتائج الاعمال المقصودة من نوع الاعمال ذاتها كما تكون المطولات من جنس عجلها ، الثواب اذن نتيجة طبيعية للطاعة والعقاب نتيجة طبيعية للمعصية ، كما أن الاحتراق نتيجة طبيعية للنار ، والتجمد نتيجة طبيعية للبرودة ، لا فرق في ذلك بين قانون العقل وقانون الطبيعة . قانون الاستحقاق اذن قانون عقلي وهو في نفس الوقت قانون طبيعي . ولا يمكن قلب القانون أو عكسه أو خرقه أو ايقافه أو ابطاله طالما أن هناك عقلا وطبيعة . ولا يعنى ذلك حتمية في السلوك الانساني . محربة الاختيار وخلق الاعمال احد مكتسبات العدل وهو من العقلية . ولا يمكن هدم العقلية بالسمعيات بل تتأسس السمعيات بالعقلية (٣١) . هدم قانون الاستحقاق اذن هو تدمير للطبيعة

(٣٠) انظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقيا الوجود أو « الأمور العامة » الواجب ه — العلة والمعلول .

(٣١) يقول القاضي عبد الجبار « وربما خلط السمعيات بالعقلية في هذا الباب الذي من حقه ألا يعتمد فيه الا على أدلة العقول ، الاصلح من ١٥ .

وقضاء على السلوك الانساني وابتغاء الاضراب والعشوائية فيه وتأسيس الحياة الانسانية على عدم الثقة والضياع ونقص التوجيه وغيب التطلع الى المستقبل . فكيف يعاقب المطيع ويثاب العاصي ؟ وكيف يوثق بالعقل وبالقانون اذا ما تم تدميره في المستقبل ؟ كيف يوثق بأى شيء ؟ كيف يقضى على كل ضمان وينزع كل اطمئنان ؟ ليس المهم هو الاثابة او العقاب بل اثر ذلك على الحاضر وضياع ثقة المطيع بطاعته فيعمى ، واعتزاز المسيء باساعته فيستمر فيها . وما دام الحال في النهاية سواء بين المطيع والمسيء وما دام الامر سيقطب فينال المثيب عقابه والمسيء ثوابه ففيم الاستمرار في الطاعة او ترك العصيان ؟ ليس ذلك استخفافا بالعقل ، وهذا للحكمة الالهية وقضاء على الشرائع ؟ كيف يستطيع الانسان ان يعيش في عالم لا يحكمه قانون ؟ كيف يعيش الانسان حياته وهو لا يضمن نتائج اعماله (٣٢) ؟ كيف يترك مصير الانسان لمطلق المشيئة والارادة ؟ كيف تترك الاعمال امام احتمال تطبيق قوانين متعارضة ومتناقضة ، لو طبق احدها كان ظلما ولو طبق الآخر كان عدلا ؟ صحيح ان الله حر الارادة ولكن الانسان ايضا قد فعل واجتهد ويريد ان يعرف

(٣٢) نفى قانون الاستحقاق هو موقف الاشاعرة بوجه عام . اذ لا يجب على الله الثواب في الطاعة ولا العقاب على المعصية بل ان اثناب فيفضله ، وان عاقب فيعذله ولا قبح منه ، ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، العنصرية ج ٢ ص ١٨١ — ٢١٧ ، يجوز ان يعذب المطيع وينعم العاصي ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، الفصل ج ٣ ص ٢١٧ — ١٢٠ ، لو عذب من لم يقدره على ما امر به من طاعة لما كان ظلما اذا لم يسمعه ظلما ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ — ٨٣ ، وانه يعذب من يشاء ان يعذبه ، ويرحم من يشاء ان يرحمه ، وانه لا يلزم اخدا الا ما الزمه الله ، ولا قبيح الا ما قبح الله ، ولا حسن الا ما حسن الله ، وانه لا يلزم لاحد على الله حق ولا حجة . الله على كل من دونه وما دونه الحق والواجب والحجة البالغة . لو عذب المطيعين والملائكة والانبياء في النار مخطئين لكان ذلك له ولكان عدلا وحقا منه . ولو نعم ابليس والكفار في الجنة مخطئين كان ذلك له وكان حقا وعدلا منه . وان كل ذلك اذ اباه الله واخبر انه لا يفعله صار باطلا وجورا وظلما ، الفصل ج ٣ ص ٧٧ — ٧٨ ، في انه لا يجب عليه الطاعة وعقاب المعصية ، الاقتصاد ص ٨٤ .

مصريه طبقا لعالم يحكمه قانون ثابت وعدل . وإذا كان ذلك معروفا في الدنيا فيما يتعلق بالدييات والكفارات فالأولى أن يكون معروفا في الآخرة حيث لا خطأ هناك ولا جور . وهل علاقة الله بالإنسان علاقة المالك بالعبد ؟ إلا توجد خطورة في أن تتحول هذه العلاقة من المستوى الدينى الى المستوى السياسى والاجتماعى ويتحول كل مالك أو حاكم الى اله وكل إنسان الى عبد مملوك يتصرف فيه المالك أو الحاكم كما يشاء ؟ اليس التصور ، تصور السيد والعبد ، تصورا اقطاعيا خالصا ، يفعل السيد مع العبد ما يشاء وليس للعبد أى حق ، حتى حق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ؟ وابن حق الثورة ، ثورة العبيد على الاسياد أو على الأقل حق حرية العبيد وحق المساواة بين الناس ؟ وكيف تكون العلاقة بين القوى والضعيف مجرد ارادة القوى دون حقوق الضعيف (٣٣) ؟ وكيف يكون الثواب فضلا وليس استحقاقا في حين يكون العقاب عدلا واستحقاقا ؟ ولماذا يتم التفضل على الإنسان اذا ما أعطى حقه اداء

(٣٣) تدعى (الاشارة) أن الله اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليهم الثواب بل أن شاء الله أثابهم وأن شاء عاقبهم وأن شاء أعدمهم ولم يحشرهم . ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ! ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفة من صفاته الالهية هذا لأن التكليف تصرف في عبده ومملكه ! أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا بالمعنى الثلاثة غير مفهوم ! ولا معنى للحسن والقبح . . . لا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لأن الثواب يكون عوضا عن العمل فتبطل فائدة الرق ! وحق العبد أن يختم بولاه لأنه عبده فان كان لأجل عوض فليس ذلك منفعة ! الإقتصاد من ٩٥ — ٩٦ ، سبحانه مالك الملك بجميع العباد ، والمالك منا اذا تعرف في ملكه فانه لا يجب لاحد عليه شيء . وإذا لم يجب على الملك المجازى شيء بأن يتصرف في ملكه فكذلك لا يجب على الملك الحقيقي بل كان ذلك بطريق أولى ، المسائل من ٣٧٧ — ٣٧٨ ، العدل في أفعاله على مذهب أهل السنة أن يتصرف في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء في موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم والظلم بضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ، الملل ج ١ ص ٦٣ ، وهى الحجة القديمة للجبر والكسب في خلق الأعمال ، انظر الباب الثالث ، الإنسان المتعين ، ثانيا ، أفعال الشعور الداخلية ١ — هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية ؟ (ج) حجج الجبر .

لواجبه في حين يعطى اليه استحقاقه من العقاب اذا ما تهاون غيبه ؟
وعلى من شية الاله التصديق بالثواب وغرض العقاب ؟ ولماذا يجوز
الابتداء بالثواب دون الاستحقاق في حين يكون الاستحقاق للعقاب فقط ؟
بهذا التصور يكون الله اقرب الى الانتقام منه الى العفو ، واكثر رغبة
في العقاب منه في الثواب ، وكان الله ينضجر بالطاعة فيعطى الثواب
تفضيلا ولكنه يتنعم بالمعصية فيعطى العقاب استحقاقا وتشغيا ! لماذا
يكون الثواب تفضيلا والعقاب عدلا ؟ هذا تصور سوداوى وقاس لله .
فلماذا لا يكون كلاهما عدلا واستحقاقا ؟ لماذا يقرر الله في الثواب ويكون
كريميا في العقاب ؟ او لماذا يكون الثواب طبقا للكرم والجود والارادة والعقاب
طبقا لثائون الاستحقاق ؟ ان الاقرب الى الالهية هو العكس ، ان يكون
الثواب عن استحقاق اما العقاب فيتنازل الله عنه بالعفو . والعجيب ان
يعرف الاشاعرة بانهم اهل الرحمة لا اهل العدل في حين انهم اخذوا العدل
فيها وجبت غيبه الرحمة وجعلوا الرحمة فيما وجب فيه العدل . ولو
اخذنا الجنة من غير عمل لا نكون مستحقين لها . والذي لا عمل له ولكن
له كرامة لا يقبل ثوابا تفضيلا على شيء لم يفعله كمن يأخذ الجائزة
الاولى في سباق وهو آخر الفائزين ! ان الثواب لا يكون تفضيلا او
انعاما او احسانا بل يكون استحقاقا والا اصبح الانسان عبيد احسانات
الآخرين ولاصبح الناس عبيد احسانات الحاكم « وما انتم الا عبيد
احساناتنا » ! ان نتائج اعمال الانسان لا تأتى من اعلى ، هبة ومنة
بل تأتى من اسفل كسبا واستحقاقا . وان حقوق الشعوب لا تكون
منة وهبة من الحكام بل تكون استخلاصا لها منهم عنوة وسرا بعد
نضال لاجلها يطول لعدة اجيال وفي اعمار لعدة حضارات . هناك
ارتباط ضرورى بين الطاعة والثواب لا يمكن فصله والا لما كانت هناك طاعة
ولما وجد الثواب طريقا الى شيء يكون جزاء له . ليس العقاب انتقاما
من الله بل مجرد نتيجة للفعل تحدث في الدنيا سواء قبل الموت او بعده
لما كانت الحياة مستمرة . وما الموت الا نقطة بداية جديدة وانتقال من فعل
الفرد الى فعل الجماعة من خلال السسنة والقذوة ، والاثر والفكر . ومع
ان العقوبة ايلام الا انها زجر في الحاضر ورعاية مصلحة في المستقبل : مع
انها ايلام للجاني الا انها تخفيف عن آلام اخرى ، ارشاد واصلاح . فالعقاب

من أجل العقاب ايلام ونشف وغيط ، انه ليصعب الخروج على تصور العدل ، بأن يعاقب الله بغير ذنب ، فالواقعة لا تخرج من المبدأ ولا تعتد عليه . ولما كانت الواقعة لم تحدث بعد يظل المبدأ قائما معلنا عنه في الخطاب . ان الفضل والعدل مبدآن متعارضان : الفضل كرم ، والعدل استحقاق (٣٤) .

وكيف لا يكون العمل علة الاستحقاق ؟ وما التبديل ؟ الكرم والجود ؟ النسب والحسب ؟ الايمان الذي لا يتحقق في عمل ؟ لا يوجد مقياس آخر للاستحقاق اكثر عدلا من العمل . وان كل الحجج التي تقال لنفي العمل

(٣٤) الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ، والعمل ليس له ، وكل ميسر لما خلق له ، ولا يجب عليه الثواب في الطاعة ولا العقاب في المعصية بل ان اتاب فبفضله وان عاقب فبعدله ، العنصرية ج ٢ ص ١٩٣ — ٢٠٢ ، الله متفضل على عباده ، عادل قد يعطي الثواب لضعف ما يستوجب العبد تفضلا منه . وقد يعاقب على الذنب عدلا منه ، وقد يعفو فضلا منه ، الفقه ص ١٨٦ ، في احالة الحجر على الله ، الله عادل في كل افعاله غير محجور عليه شيء ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، له الخلق والامر ، لا يسأل عما يفعل ، الأصول ص ٨٢ ، وانه عادل في خلقه بجميع ما يبتليهم به وبغضبه عليهم من خير وشر ، ونفسه وضر ، ولذة وآلم ، وصحة وسقم ، وهزيمة ونصر ، الانصاف ص ٢٨ ، الثواب فضل وعد به فيبقى من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص . والعقاب عدل له ان يتصرف فيه ، وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا عند العقلاء ، المواقف ص ٣٧٨ ، الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب ، الملل ج ١ ص ١٤٧ ، وعند اليهودية ، اتباع ابي بهشم عبد السلام بن ابي علي الجبالي يجوز ان يعاقب الله العبد من غير ان يصدر عنه ذنب ، اعتقادات ص ٤٤ ، الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة :

فان يثبنا فبمحض الفضل وان يعذب فبمحض العدل
الجوهرة ص ١٠ — ١١ ، تحفة المريد ص ١١ ، شرح عبد السلام ص ١٠٢ ، ويقال ايضا :

لكن ذا في الشرع مستحيل اذ قوله ليس فيه تبديل
فهو له اثابة العصاة كما له التهديب للهداة
الوسيلة ص ٥٥ ، القول ص ٥٥ — ٥٦ .

كمقياس للاستحقاق انما تصور قدرة الله فوق عدله ، و ارادته فوق حكمته . فكيف تكون قدرة الله على الترك مقياسا للعظمة والقدرة ؟ كيف تغيب الارادة والتسدر على العدل ؟ كيف يقضى التوحيد على العدل ، والعدل أحد مكتسباته ؟ واذا كانت الطاعة شكرا على النعم فان الشكر فعل يستلزم الثواب . وليس الشكر بالفهم وحده بل يكون بالفعل والطاعة والتمتع بالنعم دون الاضرار بالنفس . ويكون الجحود فعلا يستوجب العقاب . فشكر الله على النعم اذن لا ينفي العمل كنساس للاستحقاق بل يؤكد انسه عمل يستحق الثواب كما ان الجحود فعل يستحق العقاب . ولا يكون شكر الله مكافاة على النعم اذ لا يمكن مكافاة الله . فאלله لا ينتظر مكافاة من أحد ، وهى مكافاة ضئيلة بالنسبة لعظم النعم . كما ان حياة الانسان ووجوده ليس هبة من أحد عليه . ان الانسان لا يعمل من أجل النعم السابقة واستبقاء لها . فمهما عمل الانسان فانه ان يوفى نعمة الحياة والوعى والعقل والابداع حقها . هذان مستويان مختلفان بين المتناهى في الكبر وهو النعم والمتناهى في الصغر وهو شكر الانسان . ونعم الحياة ليست معطاة بل موجودة ، ليست في مقولة الملكية بل في مقولة الوجود . فهى اضعف بكثير من ان يمتلكها انسان او يهبها أحد . ويخشى من التصبور التجارى المحض : ما دام الانسان قد استلم البضاعة فعليه دفع الثمن حتى ولو كان ثمننا بخسلا لا يتفق مع عظمة المشتريات . وهل الله فى حاجة الى شكر النعم ؟ وهل أعمال الانسان شكر على النعم أم أداء للرسالة وتحقيق للامانة ؟ ان عمل الانسان لا يكون فرضا على الله بل هو احترام الله لفعل الانسان واكتساب الانسان لفعله من الله ، وهو أحد مكتسبات العدل من التوحيد . الانسان حبيب الله ومعشوقه ، وخليقه وصفيه ، مخلوقه وكلية بدليل ارسال الوحي اليه ، وخلق الكون له ، وجعله سيدا له ، وتكريمه اياه فى البر والبحر ، وتسخير المخلوقات لاجله (٣٥) . ان وضع الانسان

(٣٥) العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب خلافا لمعتزلة البصرة ،

في الحياة في حالة الثقة بالنفس وضع من ذاته وليس كرما أو جودا من احد ، نتائج عمله تأدية لواجباته ولا شكر على واجب . ان قانون الاستحقاق لا يجوز الا بين متكافئين ، اما نعم الله والثواب عليهما فغير متكافئين . هذا شكر المنعم وليس الاستحقاق . لا يعنى الاستحقاق ان الثواب والعقاب يعودان على الله بنفع او ضرر ولكن تزداد ثقة الانسان بفعله وبناتجه وبقوانين الطبيعة وسنن الكون بماله غنى عن المالين ، وانما اتى الوحي لمصلحة الانسان (٣٦) . ان التكليف لا يتطلب بالضرورة القضاء على صفات الاعمال الذاتية وموضوعية القيم بل قد يكون التكليف تأكيدا واثباتا لها مما يدل على ارتباط الاصول بعضها ببعض . ولا تنفى موضوعية القيم على الحرية بل على العكس هي شرط لها . فموضوعية القيم تعطى الحرية ثباتا عمليا واستقلالاً نظريا وتجعلها مباشرة في مواجهة موضوعها . ولماذا يضيع جهد الانسبان ومشقته وتعبه بلا جزاء ؟ ولماذا تنزع النتائج ابتداء دون مقدمات ، كرما دون استحقاق ، هبة ومنة لا كسبا وتحصيلا ؟ والعجيب ان يتجه الى ذلك انصار الكسب ، واثبات الكسب هنا اولى من اجل الاستحقاق وليس

المعالم ص ١٢٥ — ١٣٦ ، ويعطى الاشاعرة حججا ثلاثا لاثبات ذلك (١) لو وجب على الله اعطاء الثواب لما ان يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك فان قدر على الترك وجب ان يصير مستحقا للنعم موصوفا بالانقضاء . وان لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه فاعلا مختارا (ب) ان لله على العبد نعم عظيمة توجب الشكر والطاعة . وقد وقعت الطاعة مقابل النعم وليست موجبة للثواب لان الواجب لا يوجب اشياء اخر . (ج) وقع فعل العبد لانه مجموع القدرة مع الداعي يوجب ، وهو فعل الله وفاعل السبب فاعل للمسبب . ففعل العبد يكون فعلا لله وفعل الله لا يوجب شيئا على الله ، المعالم ص ١٣٥ — ١٣٦ ، المحصل ص ١٤٨ ، الارشاد ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، اما قوله (ابو القاسم) في الثواب انه يجب ايصاله للمطيعين من حيث الجود فظاهر التناقض لان الجود هو التفضل ، والتفضل هو ما يجوز لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له ان لا يفعله . فكيف يقال ان هذا يجب من حيث الجود ؟ ، شرح الاصول ص ٦١٩ .

(٣٦) النهاية ص ٢٨٤ — ٢٨٦ .

لسلب الانسان حريته وخلقه لانعاله ، كيف يحصل الانسان على نتائج فعله من غير تعب ولا نصب ؟ ليست المشكلة هي القدرة على العطاء بل استحقاق العطاء . ليس الامر من وجهة نظر الله بل من وجهة نظر الانسان . وما فائدة العطاء لو كان جبرا ومنة ؟ وما قيمته لو كان من السيد الى العبد ؟ (٣٧) لذلك ارتبط الاستحقاق بحرية الافعال . ومن ثم غثواب الملائكة ليس كثواب البشر ، فالملائكة ليسوا احرارا وليسوا مكلفين مأمورين وطائعين في حين ان البشر مكلفون مأمورون ومنهون بنساء على تمتعهم بشروط التكليف ، حرية الافعال وكمال العقل . فالانسان وحده هو الموجود الحر العقل الذي اختار الرسالة لحملها ، والامانة لنبيها ، والكلمة لتحقيقها (٣٨) .

وقد تؤخذ حاول وسط اما باستحقاق العقاب والتفضل بالثواب او باستحقاق الثواب والتنازل عن العقاب : والاول انتقام وسوداوية وحقد وتشف وغضب وكان قانون العقل هو قانون العقاب وحده والثواب تفضل وتنازل وعطاء ومنه لا يعرف الا بالسمع . قد يكون

(٣٧) هذه هي حجة الآدمي اذ يقول : انا نلوث بجناب الجبروت ، ونستعبد بعظمة المكوت . فمن يتجاسر على الانفصاح بهذا الافتضاح ، ويتفوه بالنكير على الله والتجيب في الدخول في منته والاشتمال بنعمته ، وكيف السبيل الى الخروج عن ذلك واين المفر منه ؟ الغاية ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٣٨) وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا ، وقادر على الافصال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا . والثواب والتفضل والنعيم واللفظ كل منه فضل ، والعقاب والعذاب كله عدل ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ ، والتفضل غير الاستحقاق ، الابانة ص ٥١ ، مع الأدلة ص ٩٩ — ١٠٠ ، واختللت المعتزلة في نعيم الجنة هل هو تفضل أم ثواب الى رأيين : (أ) هو ثواب (ب) هو تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، وقال جمهور المعتزلة ، الفرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح ، الطوابع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، وعند النظام التفضل على الاطفال كالفضل على البهائم ، الملل ج ١ ص ٨٨ ، الثواب لا يجوز الابتداء بمثله ، الشرح ص ٥١١ .

(م ٢٣ — النبوة — المعاد)

ذلك في حق الغير ممكننا فالغیر المسمى الى عقابه واجب عقلى لا تسامح فيه في حين ان ثوابه على فعل الطاعة لا يؤثر كثيرا فيها لان الطاعة حسنة لذاتها وليس لثوابها . ولا يعفو الانتسان عن المسمى له الا بسمع . ولكن الا يجعل ذلك السمع معارضا للعقل ومناقضا له بل وهاديا اليه ؟ وهل يكون اساس العقاب وحده في العقل في حين اساس العفو او الثواب بالسمع ؟ واذا كان الامر بالنسبة الى النفس فهل تود النفس توقيف العقاب عليها عقلا وارضاء الثواب الى السمع ؟ الا يكون ذلك تعذيبا للنفس ايلاما للذات ؟ ولماذا لا يتنازل العقل عن العقاب في حين يتنازل عن الثواب وكان حق الآخر لا تنازل فيه ولا يكون التنازل الا في حق الذات ؟ اذا كان العقل لا يقبل الاساءة فانه قد يقبل التنازل عن الثواب اذا ما جاء السمع به . هل هذه تضحية بالذات في سبيل الغير ، ام انه تعذيب للذات بالابقاء على عقابها والتنازل عن ثوابها (٣٩) ؟ اما الثانى وهو استحقاق الثواب والتنازل عن العقاب فهو اقرب الى الطبيعة الخيرة . وهو من شيم القدرة على العفو ، فالعفو عند القدرة . والعقاب في النهاية ليس غاية في ذاته بل وسيلة للاصلاح . واذا ما تم صلاح الناس بحجب العقاب بلا داع او هدف . فاذا ثبت الثواب بالعقل فالعقاب ينظر فيه بالعبسو نظرا لامكانيات الندم والتوبة . وان لم يتم الصلاح فالعقاب لا فائدة منه . وغرض التكليف هو النفع . فان لم ينتفع المكلف وعصى غمد موت على نفسه النفع وهو اكبر عقاب له ، وتتوقف الخاية من

(٣٩) هذه تفرقة القاضى عبد الجبار اذ يسأل : هل يصح احدا ان يعلم في حال الغير استحقاق الثواب والعقاب ؟ لا خلاف في انه يصح ان يعلم كون الغير مستحقا للعقاب . وانما الكلام في انه هل يصح ان يعلم استحقاقه للثواب ؟ الاصل انه لا طريق من جهة العقل وانما يعلم سمعا مثل استحقاق الملائكة والانبياء الثواب ، وان عليا وعلامة والحسن والحسين من اهل الجنة ، وكذلك السؤال الثانى : هل يصح ان نعلم كون انفسنا من اهل الثواب والعقاب ؟ من الممكن ان نقطع على استحقاقنا العقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقنا للثواب وكوننا من اهل الجنة الا سمعا . والخلاف في علمه بعلم (ابو على) او لا يعلم (ابو هاشم) ، (الشرح ص ٨٠١ — ٨٠٢ .

العقاب الاول . والله منزّه عن انزال العقاب بالناس ان غوتوا صلاحهم في الدنيا ، ولن يعود عليه شيء بالنفع اذا ما تم العقاب . التعذيب في حد ذاته ضرر خال من المنفعة ، والله منزّه عنه او حتى عن النفع ، بل العقاب والنفع انما هما لصالح الانسان . وليس الدافع لتوقف العقاب هو خلق الله للافعال فذاك ضد مكتسبات العدل ، الحرية والعقل . فالعقاب من نتائج التكليف . وقد يكون التنازل عن العقاب فضلا او تعبيرا عن الرحمة والقدرة (٤٠) . ولكن في هذه الحالة تظهر عدة اعتراضات رئيسية منها افتراض الكذب في الخبر او تأويله بحيث يتبدل القول وتجوز عدم خلود الكفار في النار . وهي اعتراضات عقائدية صرفة ، جدلية دينية (٤١) . ولكن المهم هو الاعتراضات في التجربة

(٤٠) وعد الله المؤمنين بالجنة لا يتخلف شرعا عند الاثمية والمتردية . اما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان الخلف لا يعنى نقضا بل كرها كما قال الشاعر :

وانى وان اوعدته او وعدته لمخلف ايمادى ومنجز ومعدى
وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وخاذل من اراد يعسده ومنجز لما اراد وعده
الجوهرة ص ٥ ، ويعزى هذا الرأى للملاحدة ! ولهم شبهتان في نفى العقاب (أ) غرض القديم التكليف نفع المكلف فاذا لم ينتفع المكلف فليس له ان يعاقب فقد فوت على نفسه النفع وكفى (ب) العقاب ضرر وأيصاله من الله الغير لتشفى الغيظ لنفع المعاقب او المعاقب وهذا غير موجود ، الشرح ص ٦٢١ — ٢٦٣ ، قال المسلمون كافة انه يحسن من الله تعذيب الكفار وقال البعض لا يعذب احد أصلا للآتى : (أ) التعذيب ضرر خال من المنفعة والله منزّه عن ان ينتفع بشيء (ب) اذا كلف الله الكافر ترتيبا على تكليفه المذاب فاما لا تكليف واما تكليف ولا عذاب (ج) الخالق لداعى العقاب هو الله (د) دوام العقاب قسوة (هـ) لو تاب من الكفر ولو بعد حين وغفر الله له لا يكون عقاب ، الوسيلة ص ٨٦ — ٩٢ ، قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على انه مكربة من الله يلزمه .

(٤١) وقد اعترض على جواز تخلف الوعيد بفساد (أ) الكذب في الخبر (ب) تبدل القول (ج) تجوز عدم خلود الكفار في النار ، شرح عبد السلام ص ٩٩ — ١٠٠ ، تحفة المريد ص ٥ — ٦ . تجوز الكذب

الإنسانية . فإذا كان إيقاظ الثواب وإيقاظ العقاب يعبران عن نزعة إنسانية وهي تجربة التسامح والعفو فانه أيضا يكشف عن جانب آخر فيها وهو رفض الإنسان العفو عن الظالم والقاهر والمعتدى والقاتل ، فذلك كله ضد العدل . فبقدر ما يتضمن شعور المطيع العفو عن العاصي يتضمن أيضا الفرح لعقابه . ويقدر ما في نفسه من رحمة وعطف بالناس بقدر ما يحز في نفسه أيضا مرور الظالم بلا عقاب ، والقاتل بلا قصاص . صحيح ان المطيع اخذ ثوابه في الدنيا من تقدير الناس واحترامه له كما اخذ العاصي عقابه في الدنيا من تصغير الناس له واحتقاره اياه . ولكن ماذا عن المؤمن المصاب والعاصي الذي خلا من العقاب ؟

٢ — اثبات الاستحقاق .

الاستحقاق اذن قانون عقلي ثابت مثل القانون الطبيعي ، يثبت العقل ، وتؤكدته التجربة البشرية . ولا تهم جهة الوجوب هل هو وجوب شرعى او وجوب عقلي . فالشرع يقوم على العقل والعقل أساس الفعل (٤٢) . وثبوت الاستحقاق شرعا من الادلة الشرعية من الكتاب

عليه ، وبعضهم منع ذلك زعما منه بأن الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل . وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر اليقيني المطابق الواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ... والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة معلومة من الآيات الآخر . والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفو تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلا . ويمكن أن يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية مثل « الصبى يقاوم الاسد » للتعجب او « رب انى وضعتهما انفى » للتعجب ، الدواني ج ٢ ص ١٦٤ — ١٦٦ .

(٤٢) عند الاشاعرة الاستحقاق ثابت بالسمع وبالتالي لا يخرق الا بالسمع . الثواب والعقاب ممكن في نفسه وردت به القواطع السمعية والادلة الشرعية من الكتاب والسنة او اجماع الامة من السلف ومن تابعهم من الخلف . وهو مشهور عن النبي والصحابه وعلماء الامة ،

والسنة والاجماع تأكيد على ثبوته عقلا وهو القياس . فالاستحقاق ثابت نصا ، وخطاب الله صادق لا كذب فيه . بل تبدو الذات نفسها متحققة بصفاتها ومنها الرحمة ، « كتب على نفسه الرحمة » . ومن ثم لا خوف من وجوب الاستحقاق على أنسه ايجاب على الله وفرض عليه . وان اثبات الوجوب المسمى وحده يقضى على الغاية من التكليف وهو الحاق النفع بالانسان ودفع الضرر عنه ، ويجعل التكليف بلا غاية ولا غرض . ولا يقال لو ايقنا الله على المعدم لاسترحنا فالانسان محض حريته اختار الامانة وحمل الرسالة ، فهو افضل من السموات والارض والجيال التي استراحت من عبء الرسالة ومشاق التكليف . ان استحقاق العقاب يدل عليه السمع والعقل معا . ولما كان العقل اساس السمع فوجوب الاستحقاق وجوب عقلي ، والوعد والوعيد قانون عقلي ثابت . وليس الوجوب الشرعى والعقلى مجرد عادة او تجربة بشرية متكررة ،

الغاية ص ٣٠١ — ٣٠٢ ، لا يجوز عليه الجهل ولا الكذب ، العضدية ج ٢ ص ١٦٣ ، لانها نقص ، والنقص عليه محال ، الدواني ج ٢ ص ١٦٤ ، الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد ولان التكليف اما لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح واما لغرض اما عائدا الى الله وهو منزله عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة يلاحظ واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجباعا واما نفعه وهو المطلوب . يقال لهم . لا تكافؤ النعم السابقة وعظمتها وحقارة اعمال العبد وتلكها بالنسبة اليها . وما ذلك الا كون يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك انبلته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه ؟ واما التكليف فنختار انه لا لغرض او بضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع . او ليس ذلك على سبيل الوجوب ؟ العقاب على المعصية زاجر عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها . يقال لهم : العقاب حقه والاستقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل ؟ وحرية الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف . الموافق ص ٢٢٨ ، العبد مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة ، والرب منزله من أن يضاف اليه شر وظلم ، الخلل ج ١ ص ٦٧ ، وجوب الثواب على الاعمال ، الارشاد ص ٢٧٢ ، واثبات الاستحقاق على هذا النحو في الحركة السلفية الإصلاحية المعاصرة عند محمد بن عبد الوهاب . الخوف من الفرائض ، ثواب من فعله ، عقاب من تركه ، الكتاب ص ١٠٦ .

فالمعسادة تأكيد أوجوب الشرع والعقل وليست بدبلا عنهما . الشرع والعقل
تأكيد للطبيعة ، والطبيعة تأكيد للشرع والعقل (٤٣) . ولكن يظل العقل هو
الاساس الذى ينبئ عليه النقل والذى تؤكد الطبيعة (٤٤) . فالاستحقاق
لنفع الانسان ، اثابة المطيع وعقابا للعاصي ، به صلاح الانسان ، والله
لا يفعل الا الصلاح ، وهو منزه عن جلب النفع لنفسه ودفع الضرر عن
ذاته . واذا كان الانسان قادرا على ادراك الحسن والقبح في الانفعال
وقادرا على الاختيار بينها فالاستحقاق واجب عقلى نتيجة لحرية الاختيار

(٤٣) الوعد حق العباد عليه تعالى ، وهو لا يتنافى من انه لا حق
لاحد عليه الا ان لا مكان غير الجواز . الاستحقاق المنئى هو الاستحقاق
عقلا لا الاستحقاق وعدا او وعيدا في مجارى العادات والعقول ، حاشية
الكنبوى ص ١١٩ — ٢٠١ ، حاشية المرجاني ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الواجب
في حق الله غير معقول على الاطلاق والاستحقاق للرب على العبد غير
مستحيل عليه ، النهاية ص ٢٨٢ — ٢٨٤ .

(٤٤) واما الاستدلال على انه تعالى لا يفعل القبيح بالسبع فمبني
لان ثبوت السبع دلالة هو بعد تقدم العلم بحكمته لانه كلام او يتعلق بكلام
الاجماع وغيره ، وصورة الصديق والكذب في ذلك سواء . فلا يعلم تميز
الصديق فيه عن الكذب الا بما يقتضيه به من العلم بحال فاعله . وهو
مخصوص من بين سائر الالهة بان يعتبر فيها حال الفاعل . ويلحق بباب
القول في المعجزات التي ما لم يعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل .
وكما لا يصح الاستدلال بالقرآن على هذه المسألة فكذلك ما يلزمهم من
الامور التي لو لم يتقدم العلم بحكمته تعالى كنا لا نعرف ذلك . وهذا
نحو ما يلزمهم من تجويز ظهور المعجزات على الكذابين وانه لا يوثق
بوعده ووعده وبالشرائع وانه يجوز ان يدعونا الى ما هو ضلال ، وان
يعاقب الصالحين ويثيب الفراعنة لان كل هذه الامور نوردها عليهم علما
بما بانهم لا يرتكبونها . ولو ارتكبها مرتكب لاحتجنا الى الاستدلال بما
نقدم . وكذلك الزمنا اياهم ان لا يكون جل وعز الهها حكما تليق به العبادة .
حكمه ما تقدم لانه ما لم نعرفه عدله وحكمته لا تعلم حسن العبادة واذا
لم تعلم انه منعم يستحق الشكر فكيف تعلم انه يستحق العبادة وهي غاية
الشكر فلا تستحق الا على غاية النعمة ، وكل هذه الوجوه بوردها
شيوخنا وغير ذلك من الآيات التي في القرآن من ضروب الازمات اقتدارا
منهم على الكلام وبياننا لهم انهم كما خرجوا عن قضية العقل ، فكذلك عن
طريقة وجبات السمع ، وما عرف من دين النبي ضرورة . فهذا طريق
القول فيه ، المحيط ص ٢٥٩ ، انظر ايضا الباب الثالث ، الانسان المتعبد ،
الفصل الثامن ، العقل الغائي ، رابعا ، العقل والنقل .

والحسن والقبح العقليين . وتجتمع الحرية والعقل في الطبيعة . فقد خلق الله فيها شهوة الحسن ونفرة القبح من أجل وجوب الاستحقاق (١٥) .

ان منع المطيع من الثواب والمسيء من العقاب ظلم ، والظلم ضد العدل ، والعدل أصل عقلى مثل أصل التوحيد (١٦) . وإذا كان التكليف مع القدرة فترك الثواب قبيح . وإذا كلف الإنسان الأعمال الشاقة لماته يستحق عليها الثواب . ولا يجوز التفضل بالثواب ابتداءً والا لما تمت الأعمال الشاقة ولما حسن التكليف بها . ولا يكفى المدح كثواب بل لابد من نفع فيه ، وكل مدح إنما يخفى وراءه طاب نفع أو جلب مضرة . وإذا كان المدح يتم في الدنيا فإن الثواب يتم في الآخرة ، وبالتالي ثبتت ضرورة إعادة الأموات واستمرار الحياة بعد الموت لوقوع الثواب . كما ثبت الثواب برجمة الأموات وثبوت حياة بعد الموت . حتى الأعمال

(١٥) هذا هو موقف المعتزلة . إذا أتى العبد الطاعة وقام بأداء الفرائض وجب على الله أن يشبهه على ذلك ، المسائل ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، وعند المعتزلة البصرية ، الثواب على الطاعة حق الله واجب عليه لأنه إنما شرع التكليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفائدة إليه . وذلك الفرض إما حصول نفع أو دفع ضرر ، الطوالع ص ٢٢٠ ، الثواب أوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف ليست إلا لنفعنا وهو الثواب عليها لأنها ليست إلا لفرض وهو قبيح أو لنفع على الله وهو منزه . فهي إلى العبد في الدنيا مشقة تلاحظ أو في الآخرة بتعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب المواقف ص ٢٧٦ ، ويدل على وجوب الاستحقاق السمع والعقل . فالدلالة السمعية أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب . فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد ، وهناك حجتان للعقل (أ) أوجب علينا القديم الواجبات والأجتناب على المقبحات وعرفنا بوجوب الحسن والقبح ولابد أن يكون لذلك وجه الاستحقاق (ب) خلق القديم فينا شهوة الحسن ونفرة القبح فلا بد أن يكون في مقابلته العقوبة ما يزجرنا عن المقبحات وما يرغبنا في الواجبات ، الشرح ص ١١٩ — ١٢١ .

(١٦) هذا هو دليل الجبائي وابنه . فالعبد المطيع بالطاعة والمعصية يستحق ثواباً أو عقاباً . فمنعه من الثواب ظلم . وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح . والكل محال في خلقه تعالى ، الملل ج ١ ص ١١٧ .

النظرية مثل معرفة الله بها مشقة الفكر ومعاناة النظر وجهد القريحة كما أن الخير بطبعه الذي يطبع طبقا لطبيعته يستحق الثواب ، ثواب الطبيعة وازدهارها وكمالها والحرص على استقامتها . فالطبيعة حرة ، والحرية ادراك وجهد . وليس التكليف بالامعال الشاقة من النعم العظيمة نصيب بل أيضا لاجل الاثابة عليها استحقاقا لحياتنا من حيا عن بينة ويهلك من هلك عن بينة ، فالانسان لم يكلف عبثا ، وحياته امتحان واختبار له بفعله وجهده . ان جهد الفعل يؤدي الى تقوية الذات وتحقيق امكانياتها بفعل الانسان فهو خلق اعمال ، وابداع وجود يناب عليه (٤٧) .

(٤٧) اذا كلفنا الامعال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله . بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ من الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، والا كان لا يحسن التكليف لاجله . ان هذا هكذا لانه لو لم يكن في مقابلة هذه الامعال الشاقة ما ذكرناه كان يكون القديم ظلما عابثا . فان قيل : فلا كفى ان يستحق المكلف في مقابلة هذه الامعال الشاقة المدح ؟ قيل : لا ، لان المدح لا يقع به الاعتداد متى تجرد عن نفع يتبعه . وايضا فان المدح لا يستحق من الله على الخصوص بل القديم وغير القديم سواء في استحقاق المدح من جهته ، وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من أن يكون من فعل الله . ومتى قالوا : فلا كفى المدح من جهة الله ؟ قلنا : لا يقع الاعتداد به أيضا . فان قيل : ومعلوم أن أحدنا يبذل جهده حتى يحمي السلطان أمره ويهدحه ولا يبالي بها يتحملة من المشاق في ذلك . قيل له : انها يرغب في ذلك لما يرجوه في الجاه والحشبة حتى ولو تجرد المدح فانه لا يرضى به ولا يختاره . فان قيل : او ليس العرب بذلوا مهجهم واموالهم طلبا للمدح والذكر حتى عدوا الذكر عمرا ثانيا ؟ قلنا لهم : ان ذلك أحد مجالاتهم التي يوصفون بها . وعلى كل حال فلا بد أن يكونوا اعتقدوا في ذلك نفعا يزيد على ما يلحقهم من المشاق . . . وبعد ، فلو لم يكن في هذه الامعال مشقة وكنا نأتى بالواجبات ونتجنب القبائح لاستحقاقنا المدح ، واذا اعتراك في الواحد منا شك فلا شبهة من أنه تعالى يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح . وان كان لا تلحقه مشقة فلا بد إذا من أن يكون بازاء المشقة ما يقابلها وهو الثواب . وبعد ، فان المدح مما يمكن ايصاله الى مستحقه من دون الاعادة فكان لا يثبت للاحياء بعد الامانة وجه . وفي علمنا بأنه تعالى يعيد الاحياء بعد الامانة قطعنا دليل على انه لا بد من استحقاق الثواب الذي لا يمكن ايصاله اليهم الا بالاعادة ، فان قيل : كيف يصح قولكم أن الثواب انما يستحق

والاستحقاق أيضا تعبير عن الاصلح . وان لم يكن تعبيرا عن الاصلح فانه يكون تعبيرا عن اللطف (٤٨) .

على الاعمال الشاقة ومعلوم ان احدا يستحق الثواب على ما لا مشقة فيه نحو معرفة الله ... قيل له : انا لم نوجب ان يكون في الفعل نفسه مشقة بل يجوز ان يكون فيه ان في سببه او في مقدمته او فيما يتبعه ويتصل به . ولا شبهة في ان معرفة الله بهذه الميزة ... وقولهم ان البر التقي ربما لا يلحقه مشقة في اداء هذه الطاعات واجتناب المعاصي فكيف استحق عليه الثواب بها لا معنى له فان هذه الاعمال مما لا تعرى عن مشقة او فيما يتصل بها ... قولهم : ان احدا يؤثر على قضاء وطره من الحلال ومعلوم انه لا مشقة في ذلك فانا نقول : ليس يجب ان تكون المشقة في ذلك نفسه بل يكفي ان تتعلق بتوطيئ النفس على الاقتصاد عليها وان لا يتجاوزها الى من هي اشهى منها ، واما شيخنا ابو القاسم فقد خلف في هذه الجملة وقال : ان القديم انما كلفنا هذه الاعمال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة فان ذلك غير ممتنع ... والاصل في الجواب : ان القديم اذا جعل هذه الاعمال الشاقة علينا وكان يمكنه الا يجعلها كذلك فلا بد من ان يكون ذلك من الثواب ... شرح الاصول ص ٦١٤ — ٦١٩ .

(٤٨) الاصلح عند معتزلة البصرة واللطف عند معتزلة بغداد . ثم بنوا على وجوب رعاية الصلاح والاصلح باتفاق منهم ووجوب الثواب على الطاعات والآلام غير المستحقة كما في حق البهائم والصبيان . ووجوب العقاب واحباط العمل على العصيان ووجوب قبول التوبة والارشاد بعد الخلق وايصال الفعل على وجوه المصالح بالاقدار عليها واقامته الآيات والحجج الداعية اليها ، الفساية ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، المعتزلة يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب والاصلح في الدنيا ، الملل ج ١ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الطاعات والتكاليف لو كانت ازاء نعم الله لكان المئاب هو الله تنزه عن ان ينعم ليأخذ عوضا عن نعمه ، انما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء التكاليف ، وابطسار الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكن الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال . ذلك في غير المستحق قبيل . اما في العقاب فنقول المرجئة والوعيدية في الوعيد انه لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان الكذب حسنا ، شرح الاصول ص ١٤٨ — ١٤٩ ، استحالة تعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه مخالفا لنفسه وهواه بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بهكوته اذ ليست التسوية بين الحسن والسوء لائفة بالحكمة في نظر سائر العقول ، التحقيق ص ١٤٨ .

والحقيقة أن نتائج الأفعال قد تكون مباشرة في الحال وغير مباشرة في المال . قد تظهر في الدنيا وقد تتولد بعد انقضاء العمر . قد لا تكون نتائج الأفعال بالضرورة بعد الموت وعلى نحو مادي بل قد تكون في هذه الدنيا على نحو معنوي . وإن كانت نتائج مادية فقد لا تكون نفعاً مادياً مباشراً للفاعل بقدر ما تكون تحقيقاً لمصلحة الجماعة وخطوفاً في ذكراها . وقد لا يكون الثواب بالضرورة هو الجنة أو العقاب حتماً هو النار ولكن تكون نتائج الأفعال من جنسها دون تحديد أشخاصها . وإذا كانت الأفعال حسنة وطيبة في ذاتها ، وكانت أعمال الإنسان تتم بلا الزام ولا جزاء فعليه أن يسعى وليس عليه ادراك النجاح . وكل استباق للمستقبل خارج بنية الفعل ذاته فإنه يكون رجباً بالغبط ويجديفاً على الله ويدخولاً للإنسان فيما لا يخصه ، وقد يكون المستقبل أكثر غنى وثراء من رؤية الحاضر له .

ثالثاً : دوام الاستحقاق .

فإذا ما ثبت قانون الاستحقاق من حيث أبداً فإنه يكون في حاجة إلى اثبات آخر من حيث اندوام حتى يتضمن الاستحقاق دوام الثواب والعقاب . وهل ينقطع الثواب والعقاب ؟ هل الاستحقاق على التخليد أم على العفو ؟ وقد طرح السؤال بمناسبة عقاب مرتكب الكبيرة . فالكبيرة هي الفعل الذي يكون عقابه أكثر من ثوابه على عكس الصغيرة هي الفعل الذي يكون ثوابه أكثر من عقابه . فبين الكبيرة قلة الاكترات بالانفعال وحيلة العدالة في حين تبقى الصغيرة على حسن الظن ولا تحط العدالة . الكبيرة بما قرن بها حد أو لعن أو وعيد بنص الكتاب والسنة ، ما توعد به الله والرسول ، وما دون ذلك فهو صغير (١٤٩) . ودخل في تعريف الكبيرة

(١٤٩) معنى الكبيرة والصغيرة . الكبيرة شرعاً ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه أما محققاً وأما مقدراً . وأما الصغيرة فهي ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدراً (والجزء الأخير ضد الكافر

اذن الوعد والوعيد لسا كانت الكبيرة ما حزن بها الوعيد . لذلك كان دوام الاستحقاق هو لب الكلام في الوعد والوعيد ، وهي المسألة المعروفة باسم « بيان أجل الوعيد » . كما يدخل في تعريفها العمد والاصرار . ويتحدد العمل الكبير الخارج على النظر بمقدار الاثر السيء الذي يحدث منه بتعدد تحققه والحكم السيء التابع له . وهذا هو معنى الفسق . فالفسق في اللغة هو الخروج ، وفي الشرع الخروج عن الاستقامة اى عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة باشتراط عدم التأويل . ولا يهم مصرفة الكبائر فذلك موضوع علم الفقه . وقد يوضع الموضوع ايضا في الاسماء والاحكام اى المتزلة بين المنزلتين . ولكنه هنا يكون بالنسبة لاستحقاق الثواب والعقاب وليس لمعرفة الايمان والعمل والدرجة المتوسطة بينهما . والتمييز بين الكبيرة والصغيرة وأرد في تحليل الافعال الانسانية . ولكن السؤال الاهم هو : هل تصنبح الصفات بانضمام بعضها الى البعض من الكبائر ؟ هل يتحول التراكم الكمي الى تغير كيمي ؟ ان خروج الفعل من النظر مرات عدة لا يتراكم فيصيح فمسلًا واحدا اكبر : فكل فعل له وجوده الخاص القائم على بناء شعورى خاص . فاجتماع عدة افعال عملية حساسات عقلية وليست عملية تحقق شعورى . كما ان اجتماع افعال كبيرة لا تجعل صاحبها كافرا لان تكرار الكبائر كافعال لا يقضى على صحة

الذى لم يطع مطلقا فان ثوابه محبط وعقابه مكرر (الشرح ص ٦٣٢ ، الفرق بين الصغيرة والكبيرة ان الكبيرة كل جريرة تؤذن بقلّة اكتراث مرتكبها بالدين ورقبة الديانة وتحط العدالة ، والصغيرة تبقى على حسن الظن ولا تحط العدالة ، الارشاد ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، الكبيرة ما قرن بها حد أو لعن أو وعيد بنص الكتاب والسنة ، ما توعد الله به على لسان الرسول فهو كبير ، وكل ما نص الرسول على استعظامه فهو كبير ، وما لم يأت نص باستعظامه أو جاء فيه وعيد بالنار فليس بكبير ، الفصل ج ٤ ص ٧١ — ٨٠ .

النظر (٥٠) . ولا تعرف الصفات بأعيانها بل ببيانها . فالصفات لا متناهية .
من حيث الكم في حين يمكن ادراك معانيها من حيث الكيف .

١ — دوام الاستحقاق وشرطه :

ويعرف الدوام والانقطاع في الاستحقاق بالعقل قبل ورود السمع ،
وقد يعرفان بالسمع أيضا تأكيدا لوجوب العقل . فالتوحيد والعقل
أصلان عقليان تستحق معرفتهما الثواب . أما إذا عرفنا بالسمع وحده
فاحتمل نقضه بسمع آخر وارد وبالتالي ينقطع الاستحقاق . إذا كان
العقل أساسا للنقل فإن الوحي يتحول الى وحي انساني خالص وقانون
عقلي دائم يستحيل فيه الانقطاع فيدوم الاستحقاق ، ثوابا وعقابا . أما
إذا كان النقل أساسا للعقل فاحتمل التأويل وارد وبالتالي التخصيص
والاستثناء في الوعيد . بالعقل تكون أحكام الأعمال عامة شاملة على
التخليد والنقل تكون خاصة مستثناة على العفو . لا فرق في العقل
بين الأعمال ، أعمال الجوارح أم أعمال القلوب ، أعمال الحسن والقبح
أم أعمال الإيمان والكفر . وقد تستثنى أعمال الشعور الداخلية ولا تبقى
إلا أعمال الشعور الخارجية موضوعا للاستحقاق . ولا يهم في الاستحقاق
كم العذاب بل المهم هو وقوعه كنتيجة للأعمال القبيحة . ويستوى في
المعرفة العقلية الثواب والعقاب خشية أن تكون معرفة الثواب بالعقل
وحده في حين أن معرفة العقاب وهي الاخطر لا تتم الا بالسمع . وقد
يصاغ السؤال بطريقة أخرى وذلك بالتمييز بين التفصيل والتساويل .

(٥٠) أنكرت الجوارح أن يكون في المعاصي صغيرة ، وحكمت بأن
الكل كبير ، الشرح ص ٦٣٢ ، ورفض ابن حزم لمفهوم الجوارح ناتج عن
أن التفرقة بين الصغيرة والكبيرة واردة في القرآن والسنة . هل تصبح
الصفات بانضمام بعضها الى البعض من الكبائر وهل تصبح الكبائر
بانضمام بعضها الى البعض كفرا ؟ ، الشرح ص ٨٠٠ ، واختلفت المعتزلة
بين الجواز والاستحالة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، لا يجوز أن
يعرفنا الله الصفات بأعيانها ، الشرح ص ٦٣٥ .

فالتنزيل حكم العقل والتأويل حكم السمع (٥١) . دوام الاستحقاق اذن عقلى وتنقلى معا ، والعقل اساس النقل . فكل فعل له رد فعل ، وكل فعل له نتائج من نوعه . وقد أخبر الله بدوام الاستحقاق فان انقطع كان خيرا كاذبا وهو محال . واذا علم المستحق بانقطاع الاستحقاق ثوابا ام عقابا فقد يكون ذلك تثبيطا لعزيمة المطيع وتشجيعا للعاصي على العصيان واغراء له به وهو قبيح مناقض لقصد الدعوة وهدف الرسالة . واذا كان استحقاق الثواب منفعة واستحقاق العقاب مضره فانه يستحيل الجمع بينهما في فعل واحد . وينطبق الحكم على الاعمال وحدها وليس على اساسها النظرية (الايمان والكفر) . فالاستحقاق للانفعال وليس للتصورات . والنيات تدخل مع الاعمال وليست مع التصورات . فالاعمال

(٥١) هل يعلم عقلا اشتغال المعاصي على صغير وكبير ام لا يعلم ذلك الا شرعا ؟ يعلم ذلك شرعا عند ابي علي وعقلا عند ابي هاشم . الشرح ص ٦٣ — ٢٣٤ ، وعند ابن الميثاق استحقاق العقاب والخلود في النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وعند سائر اصحابه بالسمع ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، وعنده ان تأييد المذنبين في النار من موجبات العقول . وخالف بذلك اسلافه الذين قالوا ان ذلك معلوم بالشرع دون العقل ، الفرق ص ١٦٨ ، وعند ابي موسى المراد ان قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة ثابتة التخليد واجبا بالعقل ، الملل ج ١ ص ١٠٥ ، والحقيقة اختلفت المعتزلة : هل يعلم وعيد الكفار بالعقل او بالخبر دون العقل على ستة اقاويل (ا) العذاب على الكبار كلها ، الكفر وغير الكفر واجب في العقول وكذلك ادامته (ب) لا يجب ذلك كله في الذنوب بل في الكفر خاصة (ج) لا يجب في العقول الا التفريق بين المحسن والمسيء ، والولى والعدو ، وتكون التفرقة بضروب شتى منها : تعذيب المعذب بعذاب لا ينقطع وسلامة المطيع ، اخاؤه وابقاء المطيع ، تفضيل المطيع في التعميم ، ولله ان يعفو عن جميع المذنبين ويديم نعيمهم تفضيلا (د) لا يجوز العفو عن مظالم العباد والا يعد عفو اهلها وان لم يقع العفو منهم فالتقصاص واجب (هـ) يعلم اهل العفو ان الله يجسأ كل ذنب ولا يعلمون ما الجزاء الا بالسمع (عباد بن سليمان) (و) لا يعلم عقاب الكفار الا بالخبر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ — ٣٠٩ ، واختلفت المعتزلة باى شيء يعلم وعيد اهل الكبار (ا) من جهة التنزيل (ابو الهذيل) (ب) من جهة التأويل (الفوطى) ، مقالات ج ١ ص ٣١٠ — ٣١١ وعند الجبائي وابنه التائيب والتخليد بالسمع والاستحقاق بالعقل ، الملل ج ١ ص ١١٧ .

لها صفاتها الموضوعية في ذاتها بصرف النظر عن التصورات التي تقوم عليها . والحكم على التصورات هو . مزايده في الاستحقاق بل وانكار للأفعال المستحقة اذا ما قامت على تصورات نظرية مخالفة . وقد تصاغ حجج عقلية جدلية تقسم على القسم واستحالة وجود قسمه لانقطاع الاستحقاق . فلما ان يعنى عن الماضى أم لا . ولا يصح ان يدخل الجنة لانه ليس مطيعا ، ولا وسط بين الجنة والنار ، ولان دخول الجنة لا يكون الا عن استحقاق . ولو لم يستحق العقاب على الدوام لما قبح عذاب النفساق وظلودهم في النار . والعقاب كالذم يقبلان معا في الاستحقاق ويزولان معا ، ولا يجوز اثبات أحدهما دون الآخر . ولما كان الذم يستحق على الدوام فكذلك يكون العقاب مستحقا على الدوام . وقد تصاغ حجج لغوية مبسطة من عموميات الوعيد (٥٢) . والحقيقة أن الامر لا يتعلق بحجج عقلية جدلية بل يعتمد أساسا على التجربة البشرية . وانما اتت الحجج العقلية لتعقيل الموقف الانساني . فهناك تجارب انسانية تجعل الاستحقاق اقرب الى الدوام والتخليد منه الى الانتقطاع والمعنو مثل ضرورة عقاب الظالم والطاغى ، وضرورة القصاص من القاتل ، وضرورة عقاب الناهب لثروات الناس والقاضى على وحدة الامة . وليس ذلك فقط ردعا للمسيء أو ايجابا على الله بل هو شعور انساني فحين خاصة لو كان الانسان قد وقع تحت الاساءة وناله منها

(٥٢) أوجبت المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين : (أ) اوعد الله بالعقاب وأخبر به فلو لم يعاقب لزم الخلف والكتب في الخبر وهو محال (ب) اذا علم المذنب انه لا يعاقب كان ذلك تغريرا له على ذنبه واغراء عليه ، وهذا قبيح مناقض لمقاصد الدعوة ، الموافق ص ٢٧٦ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، وافق المعتزلة الخوارج في المصير الى استحقاق الظلود ، الارشاد ص ٢٨٦ ، وعند المعتزلة والخوارج يجب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العقوبة تسوية بين المطيع والماضى ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تنقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه أخبر بان الكافر والفساق في النار والخلف محال ، الطوالع ص ٢٢٠ ، وعند الفريقين استحقاق الفاسق العذاب دوما لا ينقطع واستحقاق المطيع الثواب والجمع بينهما محال ، حاشية

الاذى . ويأتى السمع مؤيدا لهذه التجربة الإنسانية (٥٣) . وشروط الدوام هو العناد والاصرار واثبات الاعمال عمدا عن روية وتدبر ، وبنية وقصد . بل ان العمد والاصرار هما احد معانى الكبيرة . وليسست العبرة بكم الاعمال وتكرارها بل بالفعل الواحد دون التكرار . ولكن

الخلاى ج ٢ ص ٢٦٩ ، وعند الخوارج كل ذنب صغير او كبير مخرج من الايمان والاسلام فان مات عليه فهو غير مسلم ، وغير المسلم مخلد في النار ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ — ٧٠ ، ويقول كلاهما بتخليد كل من دخل فيها ، يخلدون في النار ولا يخرجون منها ، الفرق ص ٣١٨ ، وقد وافق واصل وعمرو الخوارج في تأييدهما صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بانه موحد وليس بشرك ولا كافر . ولهذا قيل للمعتزلة انهم مخاضت الخوارج لان الخوارج رأوا لاهل الذنوب الخلود في النار وسبواهم كفر ، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار دون تسببتهم كفر ولا جسرت على قتالهم ، الفرق ص ١١٩ ، الارشاد ص ٢٨٦ ، وعند عمرو بن عبيد ورد من الله الوعد والوعيد ، والله يصدق وعده ووعيده ، فالعصاة المؤمنون خالدون مخلدون في النار ، الفرق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، ويعطى القاضى عبد الجبار حججا جدلية ثلاث : (ا) اما ان يعفى عن المعاصى أولا . فان لم يعف فقد دخل النار خلدا . وان عفى فانه اما ان يدخل الجنة أولا . ولا يصح ان يدخل الجنة اما عن تفضل او ثواب ولا يجوز سواهما (ب) لو لم يستحق العقاب على الدوام لكان لا يحسن من الله عذاب الفاسق بالنار ويخلدهم فيها ، (ج) العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معا وبزولان معا . فلا يجوز ان يثبت أحدهما وينسقط الآخر . ولما كان الذم يستحق على الدوام فكذلك العقاب ، الشرح ص ٦٦٦ — ٦٧٠ ، الفاسق يستحق العقوبة . الشرح ص ٦٤٧ — ٦٤٩ ، الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها ابدا . يدل على ذلك عموميات الوعيد وقانون الاستحقاق والتأبيد والخلود ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، ج ٢ ص ١٤٨ ، وحجج المعتزلة عموميات الوعيد ، المعالم ص ١٣٩ — ١٤٢ .

(٥٣) عند الاشاعرة يعرف دوام الاستحقاق سمعا . يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل الكافر فيخلد في النار مطلقا ، المضدية ج ٢ ص ٢٦٨ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٨ الدر ص ١٧٣ — ١٧٤ ، ولا يفنى عقاب الله وثوابه سرمد ، الفقه ص ١٨٧ ، قال الامام في الوصية وأهل الجنة في الجنة خالدون وأهل النار في النار خالدون ، شرح الفقه ص ٨٩ ، أحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب دائمة ، الفرق ص ٣٤٨ ، وعند المعتزلة والخوارج ايضا وعيد صاحب الكبيرة لا يتقطع كوعيد الكفار بالادلة الثقيلة ص ٦٣٤ ، وأن العقاب معارض للثواب ، الطوالع ص ٢٢٠ .

يفيد أكثر معاني العهد والاصرار (٥٤) . وان صاحب الكبيرة ان مات مصرا عليها فانه مخلد في النار تطبيقا لقانون الاستحقاق ومن مات ولا كبيرة له فانه لا يدخل النار اصلا ويخلد في الجنة . الاستحقاق هنا يقتضي الدوام ، دوام الثواب والعقاب . وشرط الدوام الاصرار والعناد أي دوام القصد والنية والارادة . اما صاحب الكبيرة عن اجتهاد فيسقط منه دوام العقاب لسقوط شرط العناد والقصد . ولا ينقطع دوام الاستحقاق الا بالتوبة . فالتوبة روية وقصد ، وفعل ونية ، وبالتالي تكون فعلا . ولا عفو ولا مغفرة قبل التوبة والا وقعنا في العفو غير المشروط بالاستحقاق كما هو الحال في الاخلاق اليهودية القديمة (٥٥) .

(٥٤) عند جعفر بن بشر كل عمد كبير وليس الكبير فقط ما اقر فيه الوعيد ودونه يكون الصغير أو يكون بعضه صغيرا وبعضه كبيرا ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ ، وعند جعفر بن حرب كل عمد كبير وهو مذهب بعض السلف الشرح ص ٦٣٤ ، وعند كثير من معتزلة بغداد العفو غير جائز وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الابد ، الارشاد ص ٣٩٢ — ٣٩٣ ، ليس مؤمنا ولكنه كافر أو فاسق وان كل من مات مصرا على كبيرة من الكبائر لم يمت مسلما واذا لم يمت مسلما فهو مخلد في النار ابدا . وان من مات ولا كبيرة له أو تاب عن كبائره قبل موته فانه مؤمن من اهل الجنة لا يدخل النار اصلا ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، وعند الجاحظ والعتبري دوام العذاب حق للكافر العائد ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعندهما ان وعيد الكافر العائد دائم اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب معذور ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٩٨ ، وعند الجبائي من زادت زلاته على طاعته في المقدار واخترم على الاصرار من غير توبة كان مسلوب الايمان مخلدا في النار ، وعند المعتزلة من اقترف كبيرة واحدة وجب عليه العقاب . والخوارج تكفر من اقترف ذنبا واحدا ، الغاية ص ٣٠٣ ، وعند جعفر وثابة كل من مات من اهل الاسلام والايمان المخض والاجتهاد في العبادة مصرا على كبيرة ولو مرة واحدة في العمر مخلد بين أطباق النيران ابدا مع فرمون وابي لهب وابي جهل ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، ص ٤٣ ، عند ابن عباس وابن عمر يغفرا الله لمن يشاء من اصحاب الكبائر ويعذب من يشاء منهم الا لقاتل عبدا فانه مخلد في النار ابدا ، الفصل ج ٤ ص ٦٩ — ٧٠ ، ويشترط في الصغائر الاصرار ، الدر ص ١٧٣ — ١٧٤ .

(٥٥) وفي ذلك يتفق المعتزلة والاشاعرة . فالثواب حتم على الله

٢ — هل ينقطع الاستحقاق ؟

إذا كان الاستحقاق دائما على التخليد فهل ينقطع بالعفو أو بغيره ؟ الحقيقة أنه قد ينقطع الاستحقاق ولكن الاشكال كيف ومتى ؟ هل ينقطع الاستحقاق لوجود فرق نوعي بين الطاعة والمعصية أى بين الوعد والوعيد ، وذلك بتحقيق الوعد وارجاء الوعيد ؟ فالثواب نتيجة حتمية للطاعة فى حين أن العقاب نتيجة محتملة للعصيان . والمطبيع يود جزاءه ثوابا ولكن العاصى لا يود جزاءه عقابا . وهى نظرة انسانية خالصة تقوم على الرحمة وليست نظرة قانونية تقوم على العدل . تعتمد على روايات ظنية ، اخبار آحاد أكثر من اعتمادها على العقل ، ومعارضة بروايات أخرى تتفق مع دوام الاستحقاق وتطابق قانون العقل . وان تعلق آيات العقاب بدوام السموات والارض وهما منقطعان ينطبق على العقاب والثواب معا . كما أن مغفرة الله لكل شيء الا التوحيد كلها آيات مجيلة فى حاجة الى بيان ، فالعدل متبثق من التوحيد ونسابع منه وكلاهما من العقليات . وقد يعنى ذلك تأكيدا للارادة المطلقة والبيان للصفات . وقد يكون ذلك للصغار دون الكبار أو للبعض دون البعض . وقد يغفر الله الذنوب جميعا للمؤمنين وحدهم دون الكافرين . والمغفرة مشروطة بالتوبة وليست مجانية بلا مقابيل والا كانت اغراء على المعصية

والعقاب واجب على مقتضى الكبرة اذا لم يشب عنها ، الارشاد ص ٢٨١ ، وقد اختلفت المعتزلة فى غفران الصغائر على ثلاثة اقوال (ا) اذا ما اجتنبت الكبائر تفضلا (ب) اذا ما اجتنبت الكبائر باستحقاق (ج) لا يغفر الا بالتوبة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ ، ج ٢ ص ١٥٠ ، أوجب المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبرة اذا مات بلا توبة ، وحرّموا عليه العفو والا لزم الخلق على الله ، شرح الدواني ص ١٩٣ — ٢٠٢ ، التأييد للكافرين اما اصحاب الذنوب من المسلمين اذا ماتوا قبل التوبة منهم من يغفر الله له قبل تعذيب أهل العذاب ، ومنهم من يعذبه فى النار مدة ثم يغفر له ويرده الى الجنة برحمته ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، ان كل من كفر فيجب على الله أن يعاقبه أبدا ويخلد فى النار بل كل من اقترف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد فى النار ، الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ .

م ٢٤ — النبوة — المعاد

وتساوى فيها المطيع والعاصي (٥٦) . وقد تعطى روايات أخرى تتحول الى حجج عقلية نقلية مثل انقطاع العقاب لصاحب الامعال العظيمة كالسبق في الايمان ، والشهادة في اول المعارك . والحقيقة ان السبق في الايمان فعل استحقاق وليس مجرد استحقاق بلا فعل ، بسا في ذلك الانبياء . اما الاطفال والسقط فهم خارج افعال التكليف . واما الشفاعة فنجد الاستحقاق وخرق له واعطاء فعل انسان لآخر بغير استحقاق . ويزداد الامر صعبية بمعرفة اصحاب الشفاعة بالاسم وكأنها تركيبة دنيوية لهم وقبول لانفعالهم معها كانت ما داموا من المبشرين بالجنة . اما اصحاب اليمين اى الذين تفوق حسناتهم سيئاتهم فان انقطاع العقاب عندهم مشروط بافعال الطاعة وموافاتها افعال المعصية . فانقطاع العقاب هنا دوام للثواب . وعلى النقيض من ذلك يكون اصحاب الشمال

(٥٦) هذا هو موقف المرجئة في انقطاع الاستحقاق للعقاب دون الثواب وللوعيد دون الوعد . وحجج المرجئة روايات لم تثبت صحتها ، اخبار آحاد لا تورث الا الظن دون العلم . وهى معارضة باخبار اخرى . اما تعلق العقاب بدوام السموات والارض وهما منقطعتان فذاك يدل على انقطاع العقاب والثواب معا . وآية « ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » فانها ليست تفضلا او تعلقا بالمشيئة او اضافة المغفرة الى البيان . وآية « ان الله يغفر الذنوب جميعا » لا تكون للكفرة وللمؤمنين سواء . وقوله « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » هذا عزاء على الظلم ، ولا بد للتأويل وادخال القوية ، وآية « فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى » فى حاجة ايضا الى تأويل ، اما آية « ولا تياسوا من روح الله انه لا يياس مسن روح الله الا القوم الكافرون » لا تسوى بين الكافر والفاسق ، الخيالى ص ١٤٩ ، التفاترائى ص ١٤٩ ، الياس من الله كفر والامن من الله كفر ، النسفية ص ١٤٩ ، والخلاف ايضا مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية يذهبون الى عدم عقاب الفاسق ولا المشرك ، ويدل على فساد مذهبهم العقل والشرع ، الشرح ص ٦٤٩ — ٦٥٠ ، ويرفض القاضى عبد الجبار قول الخالدى بأن للطاعة مزية على المعصية من حيث ان ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز الاخلال به وليس كذلك ما يستحق على المعصية فانه يجوز التفضل باسقاطه وعفوه . فلهذا صح ان ترد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع . ويرد بان هذه الزية ثابتة لسائر الطاعات على المعاصى ، الشرح ص ٦٧٠ — ٢٧٢ .

الذين تفوق سيئاتهم حسناتهم فينقطع الثواب ويدوم العقاب . ان الاعمال العظيمة انعمال استحقاق تطوى الصفائر في داخلها وتصبح من الالم اقالة لذوى العثرات واعترافا بالضعف الانسانى (٥٧) .

ولكن هل يكون التصور وحده سببا للدوام حتى ولو كانت هناك افعال سببا للانقطاع ؟ هل لا يغير مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ؟ وايهما اكثر استحقاقا من حيث الدوام والانقطاع ، التخليد او العفو ، المؤمن العصاى ام الكافر المطيع ؟ ايها اكثر استحقاقا ، نظر بلا عمل ام عمل بلا نظر ؟ ان كثيرا من المسلمين قد لا يدخلون الجنة لانهم لا يستحقونها نظرا لمعاصيهم وان كثيرا من الكفار ليدخلون الجنة نظرا لطاعاتهم . وان جعل الخلود للكفرة وحدهم دون المؤمنين تعذيب للآخرين ، وانقضاء للذات وجعل مقياس الاستحقاق النظر دون العمل ، ان التصور وحده ليس فعلا للاستحقاق فالتصور هو اساس للسلوك وموجه له ، ومادام السلوك قد خرج عن التصور يصبح التصور فارغا من غير مضمون . وان تعدد الاطر النظرية شرعى مادام يؤدى الى وحدة العمل . لذلك كان خبر الاحاد يورث الظن في النظر واليقين في العمل . ليس النظر وحده مقياس الاستحقاق دون العمل . والقول بأن المؤمن العصاى لن يذوق النار وأن الكافر المطيع لن يذوق الجنة قسوة وانانية وغرور ، مثل قول اليهود بأنهم ابناء الله واحباؤه ، ينكر العمل الصالح ويخلط بين الظن النظرى واليقين العملى . ولا يمكن ان تكون الحجة في

(٥٧) قال الاصحاب : الناس في الآخرة ثلاثة أصناف (أ) سابقون مقربون يدخلون الجنة بلا حساب مثل الانبياء واطفال المؤمنين والسقط بالاضافة الى ٧٠ ألف ، كل واحد يشفع في ٧٠ ألف فيهم عثمان وعكاشة بن محصن ! (ب) اصحاب اليمين كلهم مؤمنون ، وصاحب الذنب مسن المسلمين ، كلهم الى الجنة . ومنهم من بحاسب حسابا يسيرا وعذابا في مدة قصيرة ثم يذهب الى الجنة (ج) اصحاب الشمال كفرة كلهم كذبوا بالقيامة والبعثة وهم في النار ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، عند بكر بن اخن عبد الواحد بن يزيد ، طلحة والزبير كافرين من اهل الجنة لانها من اهل بدر ، فاهل بدر وان كفروا مغفور لهم لانهم بخلاف غيرهم ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ .

ذلك نفى الاستحقاق ، والا عدنا على بدء . فالاستحقاق ثابت عقلا وسعياً . ولا تكون الحجة اثبات الاستحقاق في الثواب دون العقاب قبل التوبة والتخلي عن شرط استحقاق العقاب وهو العناد والاصرار . أما التفضل فهو الغاء للاستحقاق وانكار للفعل . ان أقصى ما يمكن عمله هو دوام الاستحقاق ثواباً اذا كان الترجيح للحسنات على السيئات او عقاباً اذا كان الترجيح للسيئات على الحسنات . وقد تقام حجج جدلية لاثبات انقطاع عقاب المؤمنين ودوام عقاب الكافرين مثل الحجة التي تعطى احتمالات ثلاثة : دخول صاحب الكبيرة الجنة بآيمانه وهو باطل ، او دخوله النار بكبيرته وهو باطل او دخوله النار بكبيرته ثم الجنة بآيمانه وهو الحق فالفعل هو المنقطع والتصور هو الدائم ، العمل هو الجزء والنظر هو الكل . وكذلك حجة اثبات انقطاع العقاب على الفعل بدوام الثواب على التصور . وهذا كله يجعل الدوام والانقطاع خاضعين لقوانين فرعية مثل الاحباط والتكفير والموازنة وغيرها وهي كلها تقوم على حساب الانفعال وليس على مجرد التصورات (٥٨) . وقد يترك الامر كله جوازاً عند

(٥٨) عند الاشاعرة العصاة من اهل الشهادة لا يدخلون في النار أبداً بدليل النقل القطعي ، المسائل ص ٣٨١ — ٣٨٢ ، من كان مؤمناً لا يدخل في النار ، الانصاف ص ٥٣ — ٥٤ ، كما رفض ابن حزم القول بالتخليد ويقول من قال باستقاط الوعيد جملة ، والصحيح لديه اجمال جواز المغفرة وجواز العقاب ، الفصل ج ٤ ص ٧٠ — ٧٤ ، وعند بعض المرجئة لا تضر مع الاسلام سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة . فكل مسلم ولو بلغ على معصية فهو من اهل الجنة لا يرى ناراً وانما النار للكفار . . . ومن دخل النار فانه مخد فيها ، ومن كان من اهل الجنة فانه لا يدخل النار ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، وعند بعض المرجئة لا يضر مع الايمان معصية وان الله لا يعذب الفاسقين ، اعتقادات ص ٧٠ الخلود في النار للكفرة خلافاً للتدرية والخوارج بخلود كل من دخل فيها ، الفرق ص ٣٤٨ ، ويقول بعض المرجئة من اصحاب بشر الرئيس انه محال ان يدخل الله النجار من اهل القبلة في النار ، وانهم يصرون الى الجنة ان ادخلهم الله النار لا محالة (ابن الراوندي) ، مقالات ج ١ ص ٢١١ —

الله دون غرض للدوام أو الانتقطاع وهو ارجاع للسمعيات الى المعثليات ، وعود بالعدل الى التوحيد . وقد تخفف النار ويخفف العذاب ايستسارا لانقطاع العقاب ودوام الثواب . وقد يصل حد تخفيف العذاب الى ان يكون العصاة المؤمنون في النار دون عذاب ودون استمتاع بالجنة . وقد يتقرر مبدأ الانتقطاع للعقاب كمبدأ لا لاشخاص معينة (٥٩) .

٢١٢ ، وقال صنف من أهل السنة بدوام نعيم أهل الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة ، والخلود في النار لا يكون الا للكفرة ، الفرق ص ٣٤٨ ، وعند الاصحاب الله يخلد المؤمن الموفق للطاعات ويعذب الكافر وينقطع وعيد المؤمن ، الطوالع ص ١٢٣ ، عند أهل السنة ، والحسين النجار واصحابه ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبي بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الاسم البصري ، وغيلان بن مروان الدمشقي واصحابه ، ومحمد بن كرام واصحابه ، الكفار مخلدون في النار ، والمؤمنون كلهم في الجنة وان كانوا اصحاب كبائر ماتوا مصرين عليها . وهم طائفتان : طائفة تدخل النار ثم تخرج منها الى الجنة ، وطائفة لا تدخل النار اصلا ، لله ان يعذب من شاء من المؤمنين اصحاب الكبائر ثم يدخلهم الجنة ، وله ان يغفر لهم ويدخلهم الجنة دون ان يعذبهم ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، والذين سلموا بأن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختطفوا . فقتل أهل السنة ان الله يغفر عن البعض والذين يدخلهم النار لابد وان يخرجهم منها . وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبد ، المعالم ص ١٣٩ — ١٤٣ ، وعند أهل السنة والاستقامة ان الله يخرج أهل القبلة الموحدين من النار ولا يدخلهم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٨ ، غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يدخل في النار ولكنه يدخل النار ، المواقيت ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وعيد الكبائر عند الاشاعرة منقطع خلافا للمعتزلة والدليل على ذلك (ا) اما ان يدخل صاحب الكبيرة الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل او لا يدخل احدهما وهو باطل او يدخل النار بكبريته ثم الجنة بايمانه وهو الحق (ب) ان فعل الكبيرة بالاستحقاق اما ان يبقى او لا . فان بقي وجب اتصال الثواب وبالتالي الانتقال من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محال لان انتفاء الباقي لطريان الحادث ليس بأولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي ، ولو كانا ضددين لزم الدور ، ولان قانون الكم يقتضي عشرة ائصبه ثواب في مقابل خمس عقاب ويسبب الاحباط والتكفر ، المحصل ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٥٩) يقول بعض الاشاعرة ان المؤمن لا تضره او لا يدخل النار او يخلد فيها وان كان فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا مؤمنا . لا نقول حسنا

وقد ينقطع العقاب ويدوم الثواب عن طريق التخصيص والاستثناء

مقبولة وسيثابتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن من عمل حسنة بشرائطها فان الله يقبلها منه ويشييه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يقب عنها حتى مات فهو ماشية الله ان شاء عذب وان شاء عفا ، الفقه ص ١٨٦ ، ندين بأنه لا تنزل أحدا من أهل التوحيد والمتمسكين بالآيمان من جنة ولا ناراً الا من شهد له الرسول بالجنة ، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين ، الإبانة ص ١٠ ، وعند الأشعرى صاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه الى الله اما أن يغفر له برحمته واما أن يشفع فيه النبي لقوله « شفاعةي لأهل الكبائر من أمتي » ، واما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز أن يخلد في النار لما ورد به السمع بأخراج كل من في قلبه ذرة إيمان من النار . ولو تاب قد يقبل الله توبته لا عقلاً بل سمعاً ، فلو أدخل الله الخلائق جميعاً الجنة لم يكن حيفاً ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً لانه المالك يتصرف فيها يشاء ، الملل ج ١ ص ١٥٢ — ١٥٤ ، مذهب أهل السنة والجماعة سيعفو الله عن بعض الفساق دون القطع على شخص معين ، اعتقادات ص ٧١ ، من مات مصراً على المعصية فلا يقطع العقاب بل أمره مفوض الى ربه فان عاقب فبعظه وان تجاوز عنه فبفضله وليس ذلك يتبع عقلاً ولا شرعاً . وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين ، الإرشاد ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، عند المرجئة الاوائل يجوز لله أن يعفو عن السابق ويجوز أن يعاقب وهو رأي فاسد عقلاً وشرعاً ، الشرح ص ٦٥ — ٣٦٣ ، ويقولون أن أهل النار يكونون في النار بلا عذاب والفرق بينهم وبين أهل الجنة هو أن هؤلاء يستمتعون ، شرح الفقه ص ٦٥ ، والمرجئة أتباع ثوبان (الثوبانية) يقولون أن العصاة يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم ولكنهم لا يدخلون النار ، اعتقادات ص ٧٠ — ٧١ ، ونقول الخالدية أتباع خالد أن الله يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة ، اعتقادات ، ص ٧١ ، وما اتفق عليه الأشاعرة بوجه عام في العقائد المتأخرة أن المسلمين لا يعذبون ، كل موج يدخل النار ويخرج منها لانه يؤمن بالله ، المعالم ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر لنا دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ، النفسية ص ١٢ ، شرح التفتازاني ص ١٢٠ — ١٢١ ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٠ — ١٢١ ، ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال ، والاستحلال كفر ، النفسية ص ١٢١ — ١٢٢ ، لا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار بل يخرج آخرها الى الجنة العسدية ج ٢ ص ٢٦٩ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٩ ، أهل الكبائر من المؤمنين

واعتبر آيات الوعد من المحكمات وآيات الوعيد من المتشابهات بها عموم وخصوص . صحيح أن ذلك اقرب الى التفسير الانساني ، فالغاية من الوحي مصلحة الانسان لا عقابه ومع ذلك فالخطورة هو التساويل بالتخصيص والاستثناء لحساب فئة دون فئة . ويكون سلاحا ذا حدين توجهه كل فئة الى خصومها . وان تعميم النصوص او تخصيصها انها يخضع في حقيقة الامر الى البواعث والافكار والى المصالح والاهواء اكثر من خضوعه لقواعد اللغة . تأتي قواعد اللغة لتأييد الباعث والفكرة وليس لطردها . لذلك يستحيل أن يكون في العموم استثناء او تخصيص لان ذلك يقضى على قانون الاستحقاق . فالاستثناء او التخصيص يدل على الاثرة والانتائية ، اخذ الثواب وترك العقاب ، دوام الثواب وانقطاع العقاب ، ثواب الانا وعقاب الغير . ولماذا لا يكون في الثواب أيضا تخصيص واستثناء وان يكون الهدف من ذلك التشجيع على الخير وتقوية الباعث عليه ؟ ولو كان الوعيد منقطعاً او غير واقع لكان ذلك دافعا للناس الى الاثم وتشجيعا لهم عليه . وما هي انواع الاعمال التي يكون فيها التخصيص ، حقوق الله أم حقوق العباد ؟ لو جاز في حق الله فهل يجوز في حق العباد ؟ واي نوع من اعمال العباد يجوز فيها الاستثناء : القتل ، اكل اموال الناس بالباطل ، والظلم والطغيان ؟ وهل اهل الصلاة كلهم مستثنون بصرف النظر عن اعمالهم ؟ وهل القرآن أساسا على الخصوص ثم بعد ذلك يحمل على العموم او انه على العموم ثم يحمل بعد

لا يخلدون في النار النفسية ص ١٢٣ وقد عبر عن ذلك أيضا شعرا :
اذ جائز غفران غير الكفر فلا تكفر مؤمنا بالبور
ومن يمت ولم يثب من ارتكب غامره مفوض الى ربه
وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ثم الخلود مجتنب
الجوهرية ج ٢ ص ٨٨ — ٩٠ ، النحلة ص ٨٩ — ٩٠ ، الاتحاف ص ١٥١ ،
الاصول ص ١٩٧ — ١٩٩ ، الارشاد ص ٣٨٩ .

ذلك على الخصوص (٦٠) ؟ وقد يعنى الخصوص الاستثناء والمحـاباة

(٦٠) هذا هو أيضا موقف المرجئة بوجه عام . فقد اختلفت المرجئة في الاخبار اذا وردت من قبل الله وظاهرها ظاهر العموم على سبع فرق (ا) اذا جاء الخبر من الله ان يعذب القاتلين والاكليين اموال اليتامى ظلما واشباههم من اهل الكبائر وقفنا في عذابهم فجائز ان يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثنى منه فيكون له ان يفعل والا بفعل الاستثناء ويكون صادقا . وان هو لم يفعل لا يكون مستنكرا في اللغة ولا كذبا ، وهؤلاء هم الذين يزعمون ان الاستثناء ظاهرة (ب) الوعد ليس فيه استثناء والوعيد فيه استثناء مضمـر ، وذلك جائز في اللغة عند أهلها لان الرجل قد يوعد عبده ان يضربه ثم يعفو عنه (ج) الاخبار اذا جاءت ومخرجها علم فسمعها السامع وكان الخبر وعدا او وعيدا ولم يسمع القرآن كله والاخبار المجتمع عليها كلها فالخبر عام ، ويجوز ان يكون خلاف ذلك . اذا انفرد الوعد وانفرد الوعيد فكل منهما عام . واذا لم ينفردا فاحدهما مستثنى من الآخر فلا يجتمعان في رجل واحد لان ذلك تناقض (د) عند محمد بن شبيب اجازت اللغة الخبر العام . وقد تكون آية الوعيد خاصة في بعض اهل الطباق من القاتلين والقاذفين واكلة اموال اليتامى ، ولا يجوز ان يعفو عن جرم ويعفو عما هو اعظم جرما (هـ) ليس في اهل الصلاة وعيد ، وانما الوعيد في المشركين . الوعد من الله واجب للمؤمنين ، والله لا يخلف وعده ، والعفو أولى بالله والوعد لهم . لا ينفع مع الشرك محل ولا يضر مع الايمان معصية ، ولا يدخل احد من القبلة في النار طبقا لعلماء اللغة من اخبر الله انه يثيبه اثابه ، ومن اخبر انه يعاقبه من اهل القبلة لم يعاقبه ولم يعذبه كرها منه . وكانت العرب تمدح انجاز الوعد والعفو عما توعدت عليه ، فخلافا للوعيد حسن عند العرب . قال ابو عمر بن العلا قالت العرب ان الكريم اذا اوعد عفا واذا وعد أوفى فهذا من الكرم وليس من الخلق المذموم واني وان واعدته او اعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

(ز) القرآن على الخصوص الا ما اجمعوا على عموميه وكذلك الامر والنهي ، الفصل ج ٤ ص ٧٦ — ٧٧ ، الفرق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، كما اختلفت المرجئة في الامر والنهي هل هما على العموم على مقالتين (ا) على الخصوص حتى تاتي دلالة العموم (ب) على العموم الا ما خصته دلالة ، مقالات ج ١ ص ٢١ . وعند زهير الاثرى هما على الاستثناء مثل المرجئة ، مقالات ج ١ ص ٢٢٦ ، اذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد او جمعنا بينهما فيعذب العاصي مدة ثم يغفر له ويدخل الجنة . لا يقال فاسق على الإطلاق بل فسق ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، الآيات مخصوصات عموماتها ، النهاية ص ٤٧٦ — ٤٧٧ ، لا تخصيص في آيات الوعيد اذ لا شبهة في آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة ، حاشية

والتحيز وهو نقض لقانون الاستحقاق . فإذا غفر الله لواحد غفر للجميع وإذا عوقب واحد عوقب الجميع . فلا مجال للاختصاص لمادام الكل في المقياس النظري واحدا الا اذا تصورنا اختلافا في درجات المعرفة والفهم . وهنا يكون الحساب على أعمال الشعور الخالصة وليس على أعمال الجوارح أى الأفعال فى العالم . وكيف يغفر للجميع فبىستوى صاحب الذنوب الكثيرة مع صاحب الذنوب القليلة ؟ على أقصى تقدير يغفر للكثير ثوابا والاقل عقابا ، وهو اقرب الى العقل . وان ارجاع الموضوع الى مشيئة الله لهو وقوع فى الارزاء دون حل للاشكال العقلى وعود بالعدل الى التوحيد . بل ناقض التخصيص والاستثناء التوحيد لجعلها المشيئة خاصة بفرد دون فرد فى حين انها عامة لكل الافراد . والعدل يقتضى معاملة الافراد جميعا تحت قانون واحد مع الاخذ بعين الاعتبار المواقف الخاصة لكل فرد ، المراعاة ضمن القوانين العام والتي تكون فيها الاولوية أيضا للفعل الانسانى فى التوبة (٦١) . والحقيقة انه لا يمكن رد

الكلبوى ص ١٩٧ ، هى مقيدة بشروط شرطها الله وتقارير فى علمه وارادته ،
حاشية المرجانى ص ٢٠٠ ، التركيز على الفاظ الخصوص ، اللع ص
١٢٧ — ١٣١ .

(٦١) عند محمد بن شبيب ويونس والناثيء ان عذب الله واحدا من اصحاب الكبائر عذب جميعهم ولا بد ثم ادخلهم الجنة وان غفر لسواه غفر لجميعهم ولا بد . وعند طائفة اخرى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وان كانت ذنوبهم كثيرة مستوية ، وقد يغفر لمن هو اعظم جرما ويعذب من هو اقل جرما ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ — ٧٠ ، وعند المرجئة اصحاب ابي شمر ومحمد بن شبيب جائز ان يدخلهم الله النار وجائز ان يخلدهم فيها ان ادخلهم وجائز الا يخلدهم . وقال اصحاب غيلان : جائز ان يعذبهم الله وجائز ان يعفو عنهم وجائز الا يخلدهم . فان عذب احدا عذب من ارتكب مثل ما ارتكبه وكذلك ان خلده وان عفا عن احد عفا عن كل من كان مثله . وقال البعض من المرجئة : جائز ان يعذبهم وجائز الا يعذبهم ، وجائز ان يخلدهم ولا يخلدهم ، وان يعذب واحدا ويعفو عن كان مثله . كل ذلك لله ان يفعله ! مقالات ج ١ ص ٢١١ — ٢١٢ ، واختلفت المعتزلة : هل يجوز فى العقل ان يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله ؟ اجازوه الجبائى وذهم اكثرهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٩ .

كل شيء الى المشيئة الالهية كما هو الحال في الارجاء وفي الوقت نفسه
اصدار احكام على منع التخليد للكفرة وعدم تخليد المؤمنين في النار . كما
ان الارجاء وقوع في مقياس مزدوج بالنسبة للكافرين وللمؤمنين ، اثباتا
لدوام العقاب للكافرين وبانقطاعه عن المؤمنين . ولما كان الارجاء يعتمد
اساسا على روايات وليس على براهين عقلية فقد ظهر عدم اتساق بين
ادخال الجنة للمؤمنين العصاة في النهاية وبين تعذيبهم ، بين دوام الثواب
وانقطاع العقاب ، بين التخفيف والتخليد ، بين القول بانقطاع العقاب
ورفض الاحباط والتكفير والموازنة التي تحاول فهم الانقطاع من داخل
الدوام حتى ينقطع العقاب ويدوم الثواب (٦٢) . لذلك كان الاقرب الى
العقل هو اثبات الدوام للاستحقاق ثوابا كان ام عقابا اثارا للعدل حتى

(٦٢) عند ابي مروان ، وغيلان الدمشقي . واهي شمر ، ويسونس
بن عمران ، والفضل الرقاشي ، ومحمد بن شبيب ، والعتابي ، وسالم
قبة ، لو عفا الله عن عاص في القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو هو
في مثل حاله وان اخرج من النار واحدا اخرج من هو في مثل حاله .
ومن العجيب انهم لم يجزموا بأن المؤمنين من اهل التوحيد يخرجون لا محالة
من النار . وعند مقاتل بن سليمان المعصية لا تضر صاحب التوحيد
والايمان وانه لا يدخل النار مؤمن . وعند بشر المريسي ان ادخل اصحاب
الكبار النار فانهم سيخرجون عنها بعد ان عذبوا بذنوبهم واما التخليد
فمحال وليس بعدل ، الملل ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ ، وجملة قول اصحاب
الحديث واهل السنة انهم لا يشهدون على احد من اهل الكبار بالنار
ولا يحكمون بالجنسة لاحد من الموحدين ، ان شاء عذبهم وان شاء
غفر لهم . والله يخرج قوما من الموحدين من النار ، مقالات ج ١ ص
٣١٢ ، كان اصحاب الرسول يقولون : لا ينزل احد من اهل التوحيد
جنة ولا نارا ، الرد والتبسيه ص ١٥ ، الكفار لا ينفعهم احسان مع الكفر
ولا يخرجون من النار ، والموحد لا تضره سيئة مع اثبات التوحيد ولا يخلد
في النار ، الانصاف ص ٥٤ ، وعند ابن حزم من لقي مسلما تائبنا
عن كل كبيرة او لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة وهو من اهل
الجنة لا يدخل النار ولو بلغت سيئاته ما شاء الله ان يبلغ ، المفصل
ج ٤ ص ٦٩ .

ولو أدى ذلك الى التضحية بالعفو (٦٣) . كما ان اعتبار الآيات للترغيب والترهيب قضاء على موضوعية الوعيد وشموله واستقلاله وان كان يدل على أن الهدف منها هو التأثير في النفوس وتوجيه السلوك وليس الاستحقاق المادي ثوابا كان أم عقابا . وليس المقصد من العقاب منفعة الله أو الإضرار بالإنسان والإجحاف به لأنه ليس مسؤولا عن أفعاله

(٦٣) هذا هو موقف المعتزلة . فعند وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، المحكمات ما أعلم الله من عقابه للناس وما أشبه ذلك من آيات الوعيد ، والمتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم ، مقالات د ١ ص ٢٦٩ ، الأصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الإخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستطعمهم ومحرهم . وقالوا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الإخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين . لا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء عاما . إلا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصية في العقل . ولا يجوز أن يكون خاصا ثم تجيء الخصوصية بعد الخبر ، مقالات د ١ ص ٣٠٩ — ٣١٠ ، ويدافع المعتزلة عن العموم ضد الاستثناء والتخصيص باعتبارهما إخراجا للكلام عن معناه ، والناسط العموم مثل « من » ، الشرح ص ٦٥١ — ٦٦٠ ، والمخالفة تقتضي إما في أصل الوعيد أو أن الله يخلق وعيده وبالتالي يجوز في الوعد ، الشرح ص ١٣٦ — ١٣٧ ، واختلف المعتزلة إذا سمع السامع الخبر وظاهره العموم وليس في العقل ما يخصه على مقالتين : ١ — أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والاجتماع والإخبار فإن لم يجد قضى بعمومه (النظام) ب — الإبقاء على العموم في جميع ما يلزم الاسم اعتمادا على اللغة . فلو كانت خاصة للزم نزول خصوصها معها ، مقالات د ١ ص ٢١٠ ، ويشترك بعض أهل السنة في عموميات الوعيد من حيث المبدأ والدليل عموم آيات الوعد والوعيد والاحاديث ، حاشية الكلبوي ص ١٩٤ ، شرح التفهيم ص ١٠٣ ، ويرفض بعض أهل السنة خصوص الآيات ويقولون بالعموم مثل المعتزلة . فعند الخليلي أن هذا القول في غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر فإذا جاز على الله الخلق فيه فقد جاز الكذب على الله . وهذا خطأ عظيم بل يقرب أن يكون كفرا فإن العقلاء أجمعوا على أنه تعالى منزّه عن الكذب ولأنه إذا جاز عليه الخلف في الوعيد كرها فلم لا يجوز الخلف في وعيد الكفار والتقصص والإخبار لغرض المصلحة ؟ ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة ، حاشية الخليلي ص ١٩٨ .

بل القصد منه التأكيد على نتائج الافعال كجزء من الافعال ذاتها ومسؤولية الانسان عنها . فلو وقع الضرر بالانسان من افعال الغير فان الغير يتحمل مسؤولية هذا الضرر ولا يرضى الانسان الا بان يوقع العقاب على من اساء اليه (٦٤) . قد يكون التخليد في النار يأسا وتشاؤما وقسوة ، خاصة اذا كان رخص التخليد للمؤمنين والكفار على السواء ولكنه يكسبون استحقاقا . ودوام الاستحقاق اكثر دفعا للانسان وحشا له على تجدد الفعل عن طريق القوبة اى قطع العقاب ودوام الثواب (٦٥) . وهل من الصالح العام التشكك في عقاب مرتكب الكبيرة ، وما اكثر القنلة وسفاهى الدماء وناهى اموال اليتامى ظلما والمستعبدى رقاب الناس ؟ ان العقاب على الكبائر نتيجة للفعل وليس حقا للمالك ، فالانسان لا يملكه احد بل هو فعله ، والا ضاعت العلاقة الضرورية بين الفعل والاثر او بين العلة والمعلول . ان ابطال عقاب فاعل الكبيرة يناقض العقل والعدل ويثبت اللامعقول والظلم . وهو يناقض ايضا العادة والحكمة الشعوب ولطبائع الاشياء كما بدت في الامثال العامة وخبرات البشر . وهو يناقض للشرع

(٦٤) القول بانها انشاءات وترغيب خروج عن السبيل وروم لتحريف الكلم عن مواضعه وادى ضرر في ان تعتقد ان الحق صادق فيما اخبر به وانه لا محالة واقع لما انه قد علمه فاخبر به ، حاشية محمد عبده ص ١٧٧ ، من الناس من قال ان الوعيد للتخويف دون فعل الايلاء لوجوه ١ - العقاب جزء خال من النفع فيكون قبيحا ب - يقول الانسان يوم القيامة : ان كانت التكليفات التى عصيت فيها خالية من الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة ، وان اشتملت على الحكمة والغرض العائد الى الله فهو محتاج الى الانسان ، وان عادت المنفعة الى الانسان فان التقصير في حق الانسان ولا يليق بالحكيم تعذيب من قصر في حق نفسه ح - كل افعال العباد من موجبات افعال الله فكيف يحسن التعذيب ؟ وهى حجة الجبرية ، المعالم ص ١٣٦ - ١٣٨ ، وقد شارك الرازى المعتزلة في ان الله واجب الصدق وممتنع الكذب في الوعد والوعيد وفساد القول بان خلف الوعيد مدح لله فجواز الخلف تجوز للكذب في كل شيء ، المسائل الخمسون ص ٢٧٨ .

(٦٥) وفتنوا الناس من رحمة الله وايسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، اللع ص ٧ - ٨ ، شدة الوعيد في القنوط ، الكتاب ص ١١٠ .

لان الشرع يستلزم التوبة قبل العفو ، والندم قبل المغفرة . وان العفو قبل التوبة والمغفرة قبل الندم ليس مظهرا من مظاهر الكرم والمروءة بل هو جور وظلم وعطش لمن لا يستحق . ان الغاية من عقاب المسيء هي التربية والاعداد ، وان ابطال العقاب ينقض التربية ويجعل الاساءة طبيعة . صحيح ان العفو اقرب الى الطبيعة الخيرة من العقاب ولكن ليس قبل تربية الشعور . ان العفو عن المسيء قبل ادراكه معنى الاساءة قد يلجأ الى الاساءة من جديد لانها لم تكلفه شيئا من ضرر او عتساب مادام العفو قائما كما هو الحال في الاخلاق اليهودية التي تجعل بني اسرائيل ابناء الله واحباءه وبالتالي لن يعاقبهم الله مهما بلغت اساءاتهم ومعاصيهم . ان اثبات دوام العقاب للمسيء ليس موجها ضد الخصوم ، ضد الكافرين من المؤمنين ، وضد الفرق الهالكة من الفرق الناجية ، وبالتالي ليس سلاحا دينيا في خصومات سياسية بل هو اقرار للعسل واثبات للاستحقاق (٦٦) .

٢ - متى يسقط الاستحقاق ؟

لا يسقط الاستحقاق الا في حالتين . الاولى طبقا لقانون الموازنة

(٦٦) يضع اهل السنة خصومهم من القدرية والخوارج في النصار مع الكفار مخذون في النار وكذلك تفعل باقي الفرق مع خصومهم . فقد اختلفت المعتزلة باى شيء يعلم اهل الكبائر على ثلاثة اقساويل ا - بالتنازل ب - بالتأويل د - من قبل ان اهل الفسوق مستحقون عند اهل الصلاة اى اعداء الله اى من اهل النار ، مقالات د ا ص ٢١٠ - ٣١١ ، واجاز الشيبب والخالدي من القدرية المغفرة لاهل الكبائر في موافقتهم ، الأصول ص ٢٤٢ - ٢٤٤ ، وقال الخوارج ان مخالفهم كفر في النصار كما ان اصحاب الذنوب من موافقتهم كفر في النار ، وثبت فرقة من الروافض الوعيد على مخالفهم ، ويقولون انهم يعذبون ، ولا يقولون باثبات الوعيد فيمن قال بقولهم ، ويزعمون ان الله يدخلهم الجنة ، وان ادخلهم النار اخرجهم منها . ورووا في ذلك عن اثبتهم ان ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصي سالوا الله منهم فصيح عنهم ، وما كان بين الشيعة وبين الائمة تجاوزوا فيه ، وما كان بين الشيعة والناس من المظالم شفّعوا اليهم حتى يصفحوا عنهم ، مقالات د ا ص ١٢٠ .

بشقيه ، الاحباط والتكثير ، والثانية في حسالة التوبة (٦٧) . ولا يكون الاسقاط للثواب على الاطلاق حرصا على منفعة العباد لكن بكون الاسقاط للعقاب وحده . بل ان الاحباط والتكثير ليسا اسقاطا للثواب بل هو اسقاط للعقاب برفع ما يعادله من الثواب . العفو اذن بهذا المعنى وفي هاتين الحالتين ممكن ، بعد الموازنة والتوبة وليس قبلهما . وبالثاني يكون مشروطا بالحسنات التي توافي السيئات في حالة التكثير او في حالة عقد العزم والنية في حالة التوبة . وما فائدة التوبة اذا تمت المغفرة دونها ؟ لا يحدث العفو قبل الندم ولا تقع المغفرة قبل التوبة لان فعل الله مشروط بفعل الانسان وتال له . واذا جاز العفو عن الصغائر بلا توبة فانه لا يجوز العفو عن الكبائر دونها (٦٨) . ولا يكون العفو باطلاق بل

(٦٧) ما يؤثر في اسقاط الثواب والعقاب . اعلم ان الثواب يسقط بوجهين أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه ولا ثالث لهذين الوجهين اذ لا يسقط الثواب باسقاط الله البتة . أما العقاب المستحق من جهة الله فانه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية او بطاعة هي أعظم منه ، الشرح ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، لا يجب العقاب عند الاكثرين ، وجوب الثواب لان الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز اسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين . ولكن المعنى بكونه مستحقا عندهم ان يحسن لوقوعه مستحقا . ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأييد ، الارشاد ص ٣٨١ .

(٦٨) عند الاشاعرة يجوز العفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٠ ، والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٧٠ ، في أن الله يعفو عن الكبائر ، المواقف ص ٣٨٠ ، وعند محمد بن شبيب البصري ، والصالح ، والخالدي من شيوخ المعتزلة وهم واقفية في وعيد مرتكب الكبائر بجوز من الله مغفرة ذنوبهم من غير تسوية ، الفرق ص ١١٦ ، والعفو يشقق بترك العقاب المستحق ، فقد أمر الله النبي بالاستغفار لذنوب المؤمنين ، وهو غير عام في الاعيان ولا في الازمان ، الطوالع ص ٢٥ ، والنجارية وأهل السنة متفقان في أبواب الوعيد وجواز المغفرة لأهل الذنوب وفي أكثر أبواب التعديل والنجوير ، الفرق ص ٢٠٨ ، أما عند باقى المعتزلة فاذا كان العفو عن الصغائر قبل التوبة فان العفو عن الكبائر بعسدها ، المواقف ص ٣٨ ، الطوالع ص ٢٢٥ ، وعند البغداديين لا يحسن من الله اسقاط العقاب بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة ،

بتخصيص كل حالة على حدة . وإذا جاز العفو في ذنب في حق الله فهذا حق الله في العفو عنه . أما الذنب في حق العباد فالعفو عنه لا يكون بلا تعويض (٦٩) . وهل يستوى العفو عن الحاكم والمحكوم ، وعن الغنى والفقير ، وعن القسوى والضعيف ، وعن الظالم والمظلوم ، وعن القاهر والمقهور ؟

(١) الموازنة (الاحباط والتكفير) : ويعتمد القول بالموازنة على ربط آيات الوعيد بآيات العفو (٧٠) . ونعني وضع الحسنات والسيئات ، الطاعات والمعاصي في ميزان واحد . فإذا رجحت الحسنات والطاعات يخصص منها السيئات والمعاصي وهذا هو التكفير وبالتالي يسقط العقاب ويدوم الثواب . أما إذا رجحت السيئات والمعاصي فإنه يخصم منها الثواب ، فينقطع الثواب ويدوم العقاب وهذا هو الاحباط . وقد تدخل

الشرح ص ٦٤٤ ، وقد أوجبت البغدادية على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة . وقالت لا يجوز أن يعفو عنهم فصار العقاب عندهم أعلى حالا في الوجوب من الثواب فإن الثواب لا يجب إلا من حيث الجود وليس هذا في العقاب فإنه يجب فعله بكل حال ، الشرح ص ٦٤٤ — ٤٦٧ ، وشبهة البغداديين أن العقاب لطف من الله ، واللفظ بفعل بالكلف ، أذن العقاب واجب . وعند القاسمي عبد الجبار يحسن من الله أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه ، الشرح ص ٦٤٤ .

(٦٩) اختلفت المرجئة في عفو الله عن ما بينه وبين العباد من مظلالم على مقالتي ١ — ما كان من مظلالم العباد فأنما العفو من الله عنهم وفي يوم القيامة إذا جمع الله بينه وبين خصمه أن يعوض المظلوم بعوض فيهب لظلمته الجرم فيغفر له ب — العفو عن جميع المذنبين في الدنيا جائز في القول ، ما كان بينهم وبين الله وما كان بينهم وبين العباد ، مقالات ج ١ ص ٢١٤ .

(٧٠) وذلك عند المعتزلة والخوارج ورفض ابن حزم لذلك فالسيئة لا تحيط بالحسنة والايهان لا يسقط الكبائر ، الفصل ج ٤ ص ٧٠ — ٧٣ ، الاعمال لا يحبطها الا الشرك أو الموت ، الاصول ص ٤٤ ، كما رفض الشهرستاني قاتون الاحباط ضد المرجئة والوعيدية فالقول بأن المعاصي تحبط الطاعات ليس بأولى من أن الطاعات ترفع المعاصي .

التوبة مع الموازنة في التكفير الشامل . والاحباط والتكفير هما أساس مغفرة أهل الكبائر . وهما للأعمال وليساً للتصورات . فالإيمان لا يكفر السيئات والكفر لا يحبط الأعمال . وكلاهما يحدثان في حياة الإنسان وليس بعد الموت ، في الدنيا وليس في الآخرة ، فالدنيا دار استحقاق . وكلاهما يحدث بالنسبة لاستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وليس في الحدود الدنياوية والا لتعطلت الحدود (٧١) . ويثبت الاحباط والتكفير نتيجة للتخليد والدوام . فالمكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب أو يستحق العقاب فيعاقب أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب وهذا محال . وقد يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة وهو محال أيضاً . وبالتالي لم يبق إلا أن يؤثر الأكثر في الأقل ، وهو المطلوب (٧٢) . ويتداخل قانون الموازنة مع قانون العوض في العقاب . فالتكفير عوض عن العقاب والاحباط عوض عن الثواب (٧٣) .

(٧١) بنى المعتزلة الاحباط على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب ، احباط الطاعات بالمعاصي ، الواقف ص ٤٧٦ — ٢٨٠ ، الفصل د ٤ ص ٦٩ — ٧٠ ، واتفقت معتزلة البصرة وبغداد على وجوب احباط الطاعات بالفسوق وقبول التوبة ، الارشاد ص ٢٨٩ ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، يثبت الثواب بطريقة الكثرة حتى ولو كان العقاب أكبر لحبط به الثواب . ولو تساويا سقطا جميعا ، الشرح ص ٢٧٠ — ٢٧٢ .

(٧٢) تلك حجة الشيخين أبي على وأبي هاشم ، ولا يختلفان إلا في كيفية الوجوب سماعاً وعقلاً أو سماعاً فقط ، الشرح ص ٦٢٥ — ٦٢٦ .

(٧٣) سوى أبو على بينها بينما فرقهها أبو هاشم ، فالثواب يحبط بالعقاب لأنهما يستحقان على الدوام وإن كان الأول على سبيل التعظيم والاحباط والثاني على سبيل الاستحقاق والاتكال . وهذا غير ثابت في العوض مع العقاب . فالعوض لا يستحق دائماً وليس مستحقاً على سبيل التعظيم والاحباط . والعوض والعقاب كلاهما يستحقان من الله إن شاء الله ، وفرع على ما يستحق من العوض في الدنيا ، وإن شاء في عرصات القيامة ، وإن شَاء جعله تخفيفاً من عقابه ، الشرح ص ٦٢٦ — ٦٢٧ ، الاحباط والتكفير يقدمان في الطاعة والمعصية عند أبي على وفي الثواب والعقاب عند أبي هاشم . وعند هشام بن عمرو والفسوطي وعباد بن اطلع الله جميع عمره وقد علم أنه يأتي بما يحبط أعماله ولو بكبيرة لم يكن مستحقاً للوعد وكذلك على العكس ، الملل د ١ ص ١٠٩ — ١١٠ .

والاحباط والتكفير عدة موازين طبقا للكم والكيف . اذ لا يمكن احباط الطاعات كلها بمعصية واحدة ولا يمكن التكفير من المعاصي كلها بطاعة واحدة . هناك مقاييس عدة للموازنة طبقا للعدد اى الكم المنفصل ، وطبقا للشدة والتوتر والعقب اى الكيف وربما ايضا طبقا للجهة اى الضرر والنفع المادى والمعنوى وطبقا للاضافة اى مقدار الضرر والنفع بالنسبة للفرد والجماعة (٧٤) . وتتدخل التوبة والشفاعة كمنصرين فى الموازنة . فالتوبة من الكبائر تغفر كل السيئات مهما بلغت ويكون صاحبها من اهل الجنة ، فالكبير يجبر الصغير ، واذا لم تتم التوبة من الكبائر بالموازنة . ومن رجحت حسناته على سيئاته وكبائره فانها تسقط ، وهو من اهل الجنة لا يدخل النار . وان استوت حسناته على كبائره وسيئاته فهو من اهل الاعراف ، وقفة امام النار ولا يدخلونها ثم يدخلون الجنة . ومن رجحت كبائره وسيئاته حسناته فهم مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب من لفحة واحدة الى خمسين الف سنة فى النار ثم يخرجون الى الجنة بالشفاعة للرسول وبرحمة الله ! وكلهم يجازون بالجنة بما فضل لهم من الحسنات . ومن لم يفضل له حسنة من اهل الاعراف فدونهم . وكل من

(٧٤) يتفق الخوارج مع المعتزلة فى قانون الاحباط . فمن قارف ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله ومات مستوجبا للخلود فى العسذاب الابليم ، الارشاد ص ٢٨٥ ، قال جمهور المعتزلة : معصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبدہ ابدا . اما ابو هاشم فيوازن بين الطاعات والمعاصي . فايها أرجح احبط الآخر ، المواقف ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، وكانت الاسماعيلية تقول باحباط الحسنات مع السيئات ، التنبية ص ٢٢ ، وذهب المعتزلة الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وان كثرت نظرا لاحباط الكبيرة لثواب الطاعات . وعند الجبائى وابنه ، الزلات تحبط ثواب الطاعات اذا اربت عليها ، وان اربت الطاعات ذرات السيئات واحبطتها . لا ينظرون الى اعداد الطاعات والزلات وانما الى مقادير الاجور والاقدار ، فسررب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة العدد . ولا مانع ان يتساءل المعتزلة : هل يبلغ ثواب الطاعات حد يصير عقاب الكبيرة مكسرا فى جزئها ؟ هل يبلغ احدنا ثواب بعض الانبياء ؟ الشرح ص ٨٠٠ — ٨٠١ .

خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله فهو سواء في الجنة مما رجحت له حسنة فصاعدا . فالشفاعة هنا بعد الاستحقاق وليس قبله ، وتغليب للخير على الشر ، والعمو على العقاب ، وللرحمة على العدل (٧٥) . ولا يعنى القول بالاحباط أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي أن يكون مثابا معاقبا في حالة واحدة وذلك لأن كل واحد منهما يسقط الآخر فإذا سقط الأقل بالأكثر لم يجب ذلك . فالقسانون هو اسقاط الأقل بالأكثر . ولكن ما العمل إذا استوى الطرفان ؟ هؤلاء هم أهل الاعراف لهم وقفة أمام النار ولا يدخلونها بل يدخلون الجنة . ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهم مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب من لفحة واحدة إلى بقساء . . . سنة في النار ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة الرسول ورحمة الله بقدر ما بقى لهم من حسنات ؛ وما لم يفضل له حسنة من أهل الاعراف فمن دونهم . وكل من خرج بالنار بالشفاعة وبرحمة الله فهم كلهم سواء في الجنة ، حسنة فصاعدا ؛ فهل هذه الحالة واردة ، حالة تساوى الحسنات والسيئات أم أنه إذا حدث ذلك فالإنسان بطبيعته إلى الخير أقرب لما كان الشر طارئا عليه ؟ وماذا تعنى الوقفة أمام النار دون دخولها ؟ هل ذلك جزاء لاستواء الطرفين ؟ وقد تحرق الوقفة

(٧٥) اختلفت المرجئة في الموازنة على مقالتين ١ — عند مقائل بن سليمان الأيماني يحبط عقاب الفاسق لأنه أوزن منه وأن الله لا يعذب موحدا ب — عند أبي معاذ يجوز عذاب الموحدين وأن الله يوازن حسناتهم بسيئاتهم فإن رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة وأن رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم وله أن يتفضل عليهم . وإن لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم ولا رجحت سيئاتهم على حسناتهم تفضل عليهم بالجنة ، مقالات ح ١ ص ٢١٢ ، وينكرها أبو علي ، ويثبتها أبو هاشم . وصورته أن يأتى المكلف بطساعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب وبمعصية استحق عليها عشرين جزءا من العقاب . فعند أبي علي يحسن من الله أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءا من العقاب ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعدما ازداد عقابا عليه . وعند أبي هاشم يقبح من الله ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء وتسقط العشرة الأولى بالثواب وهو الصحيح . وحجة أبي علي استحقاق العقاب من الفاسق ، الشرح ص ٦٢٨ — ٦٣٢ .

ثم يكون المسار الى الجنة بلا استحقاق (٧٦) . وفي روايات أخرى يشرك الامر للمصادفة المحضة بعد أن يسير الانسان على خيط رفيع احد من السيف وأدق من الشعرة أن وقع يميناً ففي الجنة وان وقع يساراً ففي النار ! وكأن جهد الانسان وعمله ونيتته ينتهي به الامر الى المصادفة العشوائية ! وكيف يسير الانسان على هذا الخيط الرفيع الاحد من السيف والأدق من الشعرة ؟ وكيف يسير البشر كلهم عليه الذين وقعوا في هذا التساوي وكأنه اختيار آخر ومحنة أخرى وقد انتهت دار التكليف وهم في دار الجزاء ؟ وكيف يكون الترجيح طبقاً لشغاعة الرسول لا ببر عقله من قانون الاستحقاق ؟ وهل سيشفع الرسول لكل أهل الاعراف ؟ وإذا كان هناك مقياس للشغاعة فلماذا لا يكون منذ البداية مقياساً للترجيح بزيادة الثواب وبالتالي دخول الجنة عن استحقاق ؟ كما أن

(٧٦) انقضت المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والإسقاط . عرف ذلك عقلاً عند الجبائي واجماعاً عند أبي هاشم ، الرد ، ص ٣٢ ، ومنع الجبائي تساوياً الحسنات والسيئات ، وكل ذلك لا يعلمه إلا الله ، الإرشاد ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، وعند أبي علي وأبي هاشم لا يستويان أبداً . والخلاف هل يعلم ذلك عقلاً وسمعاً (أبو علي) أو لا يعلم إلا سمعاً (أبو هاشم) . فإذا تساوت الطاعات والمعاصي فما أن يدخل النار وذلك ظلم وما أن يدخل الجنة ثواباً وهو لا يستحق أو تفضلاً كما يفضل الله على الأطفال والمجانين والولدان المخلدين وذلك لا يصح ، ومن ثم لا تتساوى الطاعات والمعاصي . خالف بعض الصوفية واليسادات وقالوا بين الجنة والنار الاعراف وذلك خرق للاجتماع . فالاعراف في القرآن مواضع مرتفعة في الجنة ، الشرح ص ٦٢٣ — ٦٢٤ ، المكلف لا يخلو إما أن تخلص طاعاته ومعاصيه أو يكون قد جمع بينهما حينئذ ، أما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه أو يزيد أحدهما على الآخر . فإنه لا بد من أن يسقط الأقل بالأكثر ، الشرح ص ٦٢٤ — ٦٢٥ ، ولا يرفض ابن حزم الاعراف ولكن يقبلها نقلاً . فقد صح عن الرسول أن محشر الناس من محشرهم إلى الجنة إنما هو بخوضهم وسط جهنم فينجي الله أوليائه من حرها وهم الذين لا كبائر لهم أو لهم كبائر تابوا عنها ورجحت حسناتهم بكبائرهم أو تساوت كبائرهم وسيئاتهم بحسناتهم ، وأن الله يمحس من رجحت كبائره وسيئاته بحسناته ثم يخرجهم منها إلى الجنة بأيمانهم ويمحق الكفار لتخليدهم في النار ، الفصل هـ ٤ ص ٧٣ — ٧٦ .

الترجيح طبقا لرحمة الله أيضا بلا مبرر عقلي وكسر لقانون الاستحقاق بالفضل ، وقضاء على العدل بالرحمة . وكيف توضع شفاعة الرسول مع رحمة الله كعلة مرجحة على المستوى نفسه وكان الله أصبح رسولا لو الرسول الهسا ؟

ومهما يكن من شيء فإن الاحباط والتكفير لا يكونان الا في الصفات . أما الكبائر فإن عقابها لا يزول بكثرة الطاعات ، ولا ينقطع الا بالتوبة . وان تراكم الصفات لا يجعلها كبيرة وكان التراكم الكمي لا يؤدي الى تغير كفي . ومن عمل الكبائر ومات عليها قبل التوبة وله حسنات رجحت كبائره عند الموازنة . اما من هم بسيئة ثم تركها مختارا فكتب له حسنة ، فان تركها مقلوبا لم تكتب حسنة ولا سيئة تفضلا من الله . ولو عملها كبت له سيئة واحدة . ولو هم بحسنة ولم يعملها كبت له حسنة واحدة . فان عملها كبت له عشر حسنات . كل ذلك لان الاعمال بالنيات ، وان الاعمال برهونة بمقاصدها (٧٧) . فافعال الشهور اقرب الى الخير ، فاذا ما تحققت الى افعال خارجية تضاعف الخير . اما النوايا السيئة اذا لم تتحول الى افعال خارجية عن طريق حرية الارادة فانها تظل اقرب الى الخير بفضل ممارسة الحرية . ان المهم في ذلك كله هو تطبيق العدل بعد ممارسة الحرية . ولا يهم في ذلك قياس الاعمال ايجابا وسلبا على نحو كمي متخارج بل دلالتها على الاعمال على نحو متداخل . فقد يكون

(٧٧) ما يستحق المرء على الكبيرة من العقاب يحيط ثواب طاعته ، وما يستحقه على الصغيرة مكفر في جنب ما له مع الثواب ، الشرح ص ٦٢٢ ، ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، الفصل د ، ص ٧٤ — ٧٦ ، واختلف العلماء في تكفير المسيئات بالقربات . فالصغائر هي التي تكفرها القربات دون الكبائر بشرط اجتناب الكبائر لوجوه ا — الكبائر لا تكفر الا بعد التوبة ب — الكبائر تشمل حقوق العباد د — يلزم الفساد وهو عدم خوف العباد من المعاد د — أسباب النزول تخصص الصغائر دون الكبائر ، القول ص ٨٢ — ٨٤ ، واختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر ؟ وعند الباقلاني لا يغفر الله الصغائر باجتناب الكبائر ، الفصل ج ه ص ٦١ ، والمسألة سمعية محضة لا دخل للعقل فيها والنصوص فيها متعارضة متكافئة ، القول ص ٨٤ — ٨٦ .

في عمل واحد نية وصدق ، وفي أعمال كثيرة ضعف ونكاسل . لا يعنى الاحباط والتكفير اذن مجرد الغناء الاكثر للاقل الغناء كمها بل يعنى احتواء النفع للضرر ، والحصن للقبيح ، والاحسان للاساءة ، والخير للشر . ليس المهم في ذلك وقائمه الاخرية بل آثارها ونتائجها الدنيوية في دفع الناس نحو الخير تطابقا مع الطبيعة وحرصا عليها من الزيف ، وتأكيدا على تجدد الاعمال والقدرة على تجاوز الاعمال السيئة طالما وجد الزمان واستمر التكليف .

(ب) **التوبة** . والتوبة هي الحالة الثانية التي يسقط فيها الاستحقاق . فان لم يسقط العتاب بالاحباط والتكفير فانه يسقط بالتوبة ولا تزول آثار الافعال السلبية الا بمقد العزم والاصرار على التغيير وليس بمجرد تداخل الافعال والغناء النفع للضرر والاحسان للاساءة . ومن لقى الله مسلما تائباً من كل كبيرة أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة . وهو من أهل الجنة ولو بلغت سيئاته ما شاء الله لها ان تبلغ . التوبة من الكبيرة عامل مرجح في الموازنة (٧٨) . وقد تكون التوبة بالقول اذا كان الفعل قولاً ، وقد تكون بالفعل اذا ما تحول الفعل السيئ الى بناء واقعي دائم . التوبة هنا هدم للبتساء القبيح ومعاودة لبناء جديد افضل . لذلك تاتى التوبة آخر فصل في الكتاب كي تكون خاتمة الاعمال . وتعنى التوبة تجدد الفعل الى ما لا نهائية والبسداية المستمرة من جسد يد على الرأفة الاصلية (٧٩) .

والتوبة لغة تعنى الرجوع والانتابة اى الإبطال ، واصطلاحا التراجع عن الزلات . ويتضمن تعريف التوبة ثلاثة أشياء : ترك الزلة في الحال ، والندم على ما فات ، وعقد العزم في المستقبل على عدم العودة اليها .

(٧٨) عند كثير من المرجئة وعباد بن سليمان الصيرمى لا تزول العقوبة الا بالتوبة . فلما كثرة الطاعات فلا تأثير لها في ذلك ، الشرح ص ٦٢٥ ، الفصل ح ٤ ص ٦٩ .

(٧٩) الشرح ص ٧٨٩ .

غيبى فعل من أفعال الشعور الداخلية ، أفعال القلب ، قبل أن تكون فعلا من أفعال الشعور الخارجية ، أفعال الجوارح . التوبة إذن معرفة درجات الفصل ومراتبه بين الأعلى والأدنى ، وترك الأدنى إلى الأعلى طبيعة واختياراً (٨٠) . لذلك كانت للتوبة شروط ثلاثة . الأول ترك المعصية في الحال ، على الفور دون تأخير ، في اللحظة وليس في الديومة كفعل حر طبيعى دون ما مقارنة أو انتظار أو تدبر أو حساب والا كان الأمر مجرد إعادة حساب وليس توبة . فمضى اقرب إلى الفعل الحدسى منه إلى الفعل الاستدلالى . ولا يهم أن يكون عيب التأخير هو تراكم الذنوب ، وزيادة الذنب الأول ذنباً ثانياً بل المهم هو عدم تحول الإدراك إلى فعل فسورى وبالتالي عدم تجدد الفعل في الحال . كما يتضمن التغير الفورى رد المظالم وإعادة الحق إلى أصحابه ، فالتوبة ليست فقط فعل نقساء للضمير . بل هو فعل اجتماعى ، تصحيح للواقع الفعلى والا كانت التوبة فعل شعورى فارغ لا مضمون له ، مجرد ستار على الظلم وتبرئة للذمة أمام النفس (٨١) .

(٨٠) التوبة اسم للفعل الذى يزيل العقاب والذم المستحق على توبة منه ، المعنى حـ ، التوبة ص ٣١١ ، التحفة ص ٩٦ — ٩٧ ، الاتحاف ص ١٥١ — ١٥٢ ، التوبة في اللغة الرجوع والانابة وإذا أضيفت إلى العبد أريد بها الرجوع من الزلات إلى النسيء عليها . وإذا أضيفت إلى أفعال الله فاطراد رجوع نعمة وإلته إلى عباده ، الإرشاد ص ٤٠١ ، التوبة إذن الندم على معصية مع عزم ألا يعودوا إذا قدر عليها ، الموافق ص ٢٨٠ ، التوبة في اللغة الرجوع إذا أسند إلى الله . فالمراد الرجوع بالنعمة واللطف على العبد . وإذا وصف بها العبد كان المراد الرجوع عن المعصية . وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي كذلك والإقلاع عنها في الحال والعزم على أن لا يعود إليها إذا قدر عليها ، شرح الدواني ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، الفساية ص ٣١٣ — ٣١٤ ، وهي تتضمن ثلاثة أشياء ١ — الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه في الماضي بـ — تركه بالنسبة إلى الحال حـ — العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل ، المعالم ص ١٤٩ — ١٥٠ ، المعنى حـ ١٤ ، التوبة ص ٣٨١ — ٣٨٤ ، والتوبة عند الفلاسفة إطلاع النفس على قببح الجسمانيات . فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول إليها ، المعالم ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٨١) الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج منها ، رد حقوق الناس ، والإقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدون رد المظالم ، حاشية

لذلك انقسمت التوبة الى حق الله وهو الجانب الممنسوى وإلى حق البشر وهو الجانب المادى الذى ترد فيه المظالم (٨٢) . والثانى الندم على ما فات . والندم فعل شـمـور يتعلق بفعل واقع خرج على مبدأ عقلى وعلى بناء واقعى ، ويتضمن جانبى الفعل المعنوى والمسادى . ويكون مصاحباً بالتألم والاسى والحزن على ما وقع من معاصى . لذلك كانت التوبة تقع من فعل مضى وليس من فعل مستقبل ، فالمعصية لا يعتقد العزم على اتيانها فى المستقبل مقرونة بالتوبة منها فذاك سوء نية . ويمكن للندم أن يتجدد كالتوبة . وكلها تحدد زالت آثار المعصية من النفس وانتزعت من جذورها وآثارها (٨٣) . وهو فعل عاقل يتم به ادراك وجه القبح فى الفعل الماضى ووجه الحسن فى الفعل الحاضر والمستقبل ، فى الفعل الجديد . وقد يظهر الندم فى صورة الاعتذار كفعل من أفعال اللسان أو الشعور . والاعتذار هو اصدار حكم خلقى على النفس أمام الآخر مع رد المظالم ، وارجاع الحق الى أصحابه . وهو فعل فردى فى حق من

الخلخالى ج ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٥ ، وعند المعتزلة يمكن التأخر اذ تعدد التوبة بتعدد الزمان ولو أخرها لآخر لحظة ولكن يتضاعف الذنب ، الذنب الاول ، وذنب التأخير فى اللحظة الاولى ثم فى اللحظة الثانية . التوبة من جميع المعاصى واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعاصى صغيرة أم كبيرة ، التحفة ، ج ٢ ص ٩٦ ، الانحاف ص ١٥١ ، الوسيلة ص ٨١ — ٨٢ ، وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

توبة الشخص من الذنوب جميعها قورية الوجوب

ولا يجوز تأخيرها عند الأشعرى وإمام الحرمين ، القول ص ٨٠ — ٨١ . (٨٢) تنقسم التوبة الى ما يتعلق بحق الله على التمسك ومنها ما يتعلق بحق آدميين . الاول يصح مراعاة غيره والثانى منه ما لا يصح دون الخروج على حق آدميين . ومنه ما يصح دونه وهو كل ما يتصور منه الندم مع دوام وجوب حق آدميين ، الارشاد ص ٤٠٤ — ٤١٥ ، الشرح ص ٧٩٨ — ٧٩٩ .

(٨٣) فى العرف الندم على ما وقع به التفريط من الحقوق ، الغاية ص ٣١٣ — ٣١٤ ، فى أن الندم لا يكون توبة دون أن يترك بالتبجح على وجه مخصوص ، المغنى ج ١٤ ، التوبة ص ٣٥٠ — ٣٦٩ ، الارشاد ص ٤٥٧ — ٤٠٨ ، ص ٣٩١ ، الشرح ص ٧٩٨ .

وقعت الاساءة في حقه ، من نرد الى نرد ، ومن فعل لفعل . وان وقع الجماعة فالاعتذار يكون لها . وهو فعل طبيعي ناتج عن الندم ، يسقط بيهوت المساء اليه وبالتالي يخالف البذل والعوض العجلين في الدنيا (٨٤) . والثالث العزم على عدم العودة الى الفعل المسمى في المستقبل . والعزم من أعمال القلوب والجوارح ، نية ومعلل ، وهو آخر فعل في التوبة . فترك الزلة في الحال والندم وحدهما لا يكفيان لانمام فعل التوبة دون التزام شعورى وقضى في الزمان . فترك الزلة في الحال وحدها كفعل وقتى غير ممتد في الزمان لا يكون توبة . والندم وحده دون أن يكون مصاحباً للعزم على امثال ما ندم عليه في المستقبل لا يكون توبة (٨٥) . وتتجدد التوبة اكثر من مرة حتى ولو عاد الفعل بعد عقسد العزم بشرط توافر الشروط الثلاثة في التوبة الاولى . التوبة فعل متجدد بتجدد الاعمال وتغير المواقف وتوتر الانسان في موقف يجمع بين الحرية والضرورة ، بين الاختيار والحتمية . وان الخوف من التوبة الثانية هو فقدان التوبة لضمونها فتصبح فعلاً آلياً يضمن به الانسان تجاوز المعصية . اما اذا توافر حسن النية لتجديد التوبة نتيجة طبيعية لتجديد الفعل . وقد تكون التوبة عن ذنب

(٨٤) الاعتذار اسم لما يزيل الذم المستحق بالاساءة الى من هسو اعتذار اليه ، وهو من جنس التوبة وان اختلف الاسم ، ولها الحكم نفسه ، المغنى ح ١٤ ، التوبة ص ٣١١ ، في وجوب الاعتذار وبينان وجوبه ، في صفة الاعتذار المزيل للندم ، في تحديد ما يلزم منه الاعتذار مما لا يلزم ذلك فيه (المقتر دون ما عداه) ، التوبة ص ٣١٢ — ٣٣٤ .

(٨٥) صورتها (التوبة) ان يندم على القبيح ويعزم على أن لا يعود الى مثله ، الشرح ص ٧٨٩ ، الغلبة ص ٣١٣ — ٣١٤ ، التوبة ص ٤٢٨ ، في أن الندم وحده لا يكون توبة ، التوبة ص ٣٤٤ — ٣٤٩ ، الشرح ص ٧٩١ — ٧٩٤ ، في أن العزم المقترن بالندم في التوبة يجب أن يتعلق بحسب تعلقه ، التوبة ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، في أن التوبة هي الندم والمزوف دون ما عداهما ، التسوية ص ٣٧١ — ٣٧٣ ، ص ٤٢٩ — ٤٣٤ ، الارشاد ص ٤٠١ — ٤٠٣ ، المواقف ص ٣٨٠ — ٣٨٢ ، فان روى « الندم توبة » قيل ان من حق السمع أن يرتب على ما يدل عليه العقل . فاذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم في كونه توبة فالواجب أن يحمل الخبر على ما بواقفه . وانما أراد أن صح الخبر أنه لابد من الندم في التوبة ليس أنه بانفراده يكون توبة ، التوبة ص ٣٤٦ .

بمعينه ، في أضعف الاحوال ، وهى التوبة الجزئية ، وقد تكون عن كل الذنوب ، وهى التوبة الشاملة ، وهى احسن الاحوال . التوبة الجزئية ينقصها خلوص النية ولا تسد كل ثغرات تسرب الطاقة على الاعمال في حين تكون التوبة الشاملة أكثر قدرة على تجديد الشعور كله وليس فعلا واحدا بمعينه ، بحيث يعاد بناء الوجود الانسانى كله من جديد ، نظرا وعملا ، تصورا وسلوكا (٨٦) .

لذلك ، التوبة واجبة ليس فقط كفرض شرعى بل كضرورة وجودية وواقعة طبيعية تعبيرا عن رغبة الانسان في التجدد المستمر . وسبب الوجوب دفع الضرر عن النفس . ولما كانت الاضرار في الكيماويات والتوبة عنها لان الاضرار من الصغائر لا تأثير لها الا تقليل الثواب . وتجب التوبة لان المكلف لا يخلو حاله من أمور ثلاثة : ان تكون طاعاته أكثر من معاصيه فالمعاصى صغيرة لا يجب التوبة عنها عقلا بل سمعا ، ان تكون معاصيه أكثر من طاعاته وهنا تجب التوبة لانه صاحب كبيرة فتسقط العقوبة ، ان تكون طاعاته مساوية لمعاصيه وهو محال . التوبة اذن هى الطريق الى التجدد المستمر ، والتقدم الدائم نحو الافضل (٨٧) .

(٨٦) من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة، الارشاد ص ٤٠٩ ، الفصل د ٤ ص ٨٣ — ٨٤ ، يجب تجديد التوبة ، التحفة ص ٩٧ ، الدردير ص ٧٨ — ٧٩ ، وقد اختلفت المعتزلة في التائب يتوب من الذنب ثم يعود اليه هل يؤخذ به على مقالين ١ — يؤخذ بالذنب الذى تاب منه اذا عاد اليه ب — لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب . وعند بشر بن المعتز قد يؤخر الله للانسان ذنوبه ثم يعود فيها غفر له فيعذبه عليه اذا عاد الى معصية ، الفرق ص ١٥٨ ، وعند أبى هاشم الجبلى لا تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقد قبيحا وان كان حسنا ، الفرق ص ١٩٠ — ١٩١ ، لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب ، الفصل د ٥ ص ٤٣ ، فاذا كانت بعض المعتزلة تنتقص التوبة الاولى بعودة الذنب فمن شرط التوبة عدم العودة الى الذنب فعند الصوفية معاودة الذنب بعد التوبة أقبح من سبعين ذنبا بلا توبة ص ٩٧ .

(٨٧) دفع المضار واجبا . فاذا استحق المكلف عقابا على فعل

ولا يهم في التوبة قبولها لأنها فعل من أفعال الشعور ، تطهيرا للنفس وتجديدا للروح . فقبولها ليس من طرف خارجي بل من حدوث التجدد نفسه . وبالتالي فإن السؤال عن غفران الكبائر بالتوبة هل هو استحقاق أم تفضيل يفترض الإجابة في طرف آخر يقبل التوبة أم يرفضها دون أن يقصرها على أفعال الشعور . ولا يهم أيضا إذا كانت التسوية تسقط العقوبة أم لا فالتوبة كتجديد للفعل في الزمان من طرف الشعور النائب وليست من طرف شعور آخر مستقبل للتوبة أو للاعتذار (٨٨) . ومع أن التوبة فعل فردي لا يتعدى فعل الغير إلا أن لها أحكاما عاما تحض الفرد والجماعة وتتعلق بالجائنين الشعوري والمادي . فالتوبة واجبة من جميع الذنوب ، لا خلاف بين ذنب وآخر . لا تجوز التوبة من ذنب دون

فلا واجب إزالته بالتوبة ، التوبة ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، اختلفوا في وجوب التوبة . فالتوبة عن المعاصي فريضة ، وانكر ذلك آخرون ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ ، التوبة واجبة للعقلاء لأنها حكم شرعي بل إجماع ، الإرشاد ص ٤٠٤ ، وكذلك تجب سماعا عند أبي هاشم أما عند أبي علي فتجب عقلا وسمعا ، الشرح ص ٧٨٩ ، العضدية ج ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(٨٨) اختلفت المرجئة في غفران الكبائر بالتوبة هل هو تفضل أم لا على مقالين : الأولى عن تفضل لا عن استحقاق ، والثانية عن استحقاق لا عن تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٣ ، عند الأشاعرة مقبولة سمعا وعند المعتزلة عقلا . مقبولة قطعاً نقلاً فلا يجب على الله شيء ، وعند المعتزلة عقلا ، المعالم ص ١٥٠ — ١٥١ ، التوبة مقبولة لطفاً ورحمة وإحساناً من الله ، العضدية ج ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، لا يجب على الله قبول التوبة عقلا وعند المعتزلة وجوب قبول التوبة على الله حتماً ، الإرشاد ص ٤٠٣ — ٤٠٤ ، المواقف ص ٣٨١ ، عند أهل السنة لا يجب قبولها على الله وعند المعتزلة يجب قبولها عقلا ، وعند إمام الحرمين يجب قبولها سمعا ووعدا لكن بدليل ظني وعند الأشعرى بدليل قطعي ، وبدل الإجماع على أنها مقبولة بالسمع لوجود النص المتواتر ، القول ص ٨٢ ، التحفة ج ٢ ص ٩٧ — ٩٨ ، الاتحاف ص ١٥٢ ، والأصل فيها مثل الاعتذار ، التوبة ص ٣٣٧ — ٤٠٤ ، شرح الفقه ص ٦٧ ، الفصل ج ٤ ص ٨٤ ، الإرشاد ص ٣٨٩ هل التوبة تسقط العقوبة ؟ عند البغداديين لا تأثير لها في إسقاط العقاب وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة . وعند القاضي عبد الجبار تسقط العقوبة مثل الاعتذار ، الشرح ص ٧٩٠ — ٧٩١ .

ذنب بل تصبح التوبة من جميع الذنوب دون نوعية للأفعال . وان تنوع
أفعال الشّعور لا حدود لها ، وإذا كانت التوبة من الصفات فالتوبة عن
الكبائر أولى . وتكون صحة التوبة من المعاصي أجمالا من غير تعيين
للذنب المتوب عنه . فالتوبة فعل كفي وليست فعلا كميا ، فعل نوسى
للشّعور وليست فعلا خاصا له . ولا تصح التوبة مؤجلة حتى أخسر
الزمان ، في البعد وعلى الأمد الطويل حتى لا يبقى زمان للعزم . والا لأجل
الإنسان التوبة الى وقت الاحتضار . أما لو حدث ذلك عن حسن نية
وقصد فهي فعل وان كان يفتقد الى الشرطين الاول والثالث ، ترك
الزلة في الحال لانه لم يعد في القوس منزع ، وعقد العزم على عدم العودة
الى مثله في المستقبل فقد انقضى الزمان . ولم يبق من التوبة الا الندم .
وتصح التوبة من كل الناس ، مؤمنين وكفاراً ، مطبوعين ومهدين .
وايمان الكافر توبة وندم ان لم يكن على مستوى الفعل فعلى الأقل على
مستوى النظر ففعل الإدراك في نهاية الامر أحد أفعال الشّعور .
والنائب يعلم بها يلزمه أو يتوب عنه ، ببعضه أو كله والا لما تحقق تجدد
الفعل في الزمان وتطهير الشّعور وصفاء السريرة وخلوص النية .
وما دامت التوبة فعلا من أفعال الشّعور فهي فعل عاقل حر . ولا تجوز
التوبة من القول القبيح ان لم يكن مولدا . أما الأعمال المولدة فالتوبة منها
تحدث بإبطال التوليد نفسه . ولا يكفي هنا الترك والندم والعزم اذ
تكون التوبة من الأفعال الواقعة المسيبة القصدية . وإبطال التوليد
يحتاج الى علم يقبح الأفعال المولدة من الفعل القبيح الاول وذلك يتم
أما بمسكون النفس أو بدليل العقل . لا تصح التوبة من فعل مع استمرار
قيام سببه المولد ، ومن ثم يكون القضاء على السبب هو شرط التوبة .
ولا يمتنع القرائن بين السبب والمسبب من وقوع التوبة بل تقع على قدر
الوسع وعلى قدر احتواء الزمان . كما تلزم التوبة أيضا عن فعل صدر
من فعل آخر عن طريق العسادة وليس عن طريق التولد فالعسادة فعل
جبرى في حاجة الى ضمه الى نسيج الأفعال الحرة . وأخيرا لما كانت
التوبة فعلا متعديا الى الخارج كما أنها فعل لازم الى الداخل استلزمته
أحكام التعويض . وهنا يتحول علم التوحيد الى علم الفقه لمعرفة هذه
الأحكام . فالتوحيد أساس الشرع . وتختلف الأحكام الفقهية طبقا

للاحكام العقلية في التوبة . والقاعدة العامة انه لا تقبل التوبة الا بعد رد مظالم العباد ثم يفعل الله ما يشاء في حقه ، فالله هو حياة الناس في الدنيا وليس حياتهم في الآخرة . اذا كانت التوبة من فعل واقعى ادى الى وضاع اليد والاستحواذ فيجب رفع اليد والتخلّى عنه حتى تصح التوبة . وتكون توبة السامسة والمضاربين بلرجاع الاموال العامة وردها الى اصحابها . وصحة الملكية في النفع العام لا في الاضرار العام ورد الحقوق جزء من اداء الواجبات (٨٩) .

(٨٩) تختلف الفرق فيما بينها في احكام التوبة . فمن شنع المرجئة وهم يتقدموا الاشعرية من كان على معاصي خمسة من زنا وسرقعة وترك صلاة وتضييع زكاة ثم تاب عن بعضها دون بعض فان توبته لا تقبل (ويقول السمناني انه قول الباقلاني وهو قول ابي هاشم الجبائي) الفصل ج ٥ ص ٦١ ، وعند ابي الهذيل من سرق خمسة دراهم او قيمتها فهو فاسق منسلخ من الاسلام مخذ في النار الى ان يتوب . وعند بشر بن المنذر من سرق عشرة دراهم غير حبة فلا اثم عليه ولا وعيد فان سرق عشرة دراهم خرج عن الاسلام ووجب عليه الخلود الى ان يتوب . وعند النظام ان سرق ٢٠٠ درهم غير حبة فلا اثم عليه ولا وعيد وان سرق ٢٠٠ درهما خرج عن الاسلام ولزمه الخلود الى ان يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، وعند بكر بن اخذ عبد الواحد بن يزيد ، القائل لا توبة له ، مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند الاباضية يجب استنابة مخالفهم في تنزّل او تاويل فان تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلاف فيها يسع جهله او لا . وقالوا من زنى او سرق اقبح عليه الحد ثم استناب فان تاب والا قتل ، الفرق ص ١٠٧ ، وان تميزت الصفات من الكبائر كما هو الحال للانبياء فان التوبة واجبة سمعا والا لزمّت التوبة من كل معصية لتجوز ان تكون كبيرة ، الشرح ص ٧٩٤ ، ص ٨٠١ ، التوبة ص ٤٠٦ — ٤٠٩ ، ص ٣٩٣ — ٣٩٦ ، القول ص ٨٠ — ٨١ ، وترى بعض الملكية انه لا بد من التفضل ولا يكفى الاجمال في التوبة ، القول ص ٨٢ ، توبة الكافر بالايمن ، الارشاد ص ٤٠٨ — ٤٠٩ ، التحفة ج ٢ ص ٩٨ ، الاتصاف ص ١٥٢ ، وعند الجبائي لا تجوز التوبة عن معصية دون البعض الآخر ، الشرح ص ٧٩٤ — ٧٩٨ ، الفرق ص ١٩٠ — ١٩١ ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، في ان التوبة لا تصح مع اقامة التائب على ما يعلمه او يعتقد قبيحا ، التوبة ص ٣٧٦ — ٤٠٦ ، في التوبة عن البعض دون البعض ، الارشاد ص ٤٠٥ — ٤٠٧ ، في العلم بالتوبة ، التوبة ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، قال الاكثرون التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة وليس عند ابي هاشم ، المعالم ص ١٥١ — ١٥٢ ، الغاية ص ٣١٤ ، السبب

رابعاً : شمول الاستحقاق .

كما ان الاستحقاق ثابت ودائم فهو أيضا شامل لا يفرق بين مكلف ومكلف . ويظل العمل وحده هو مقياس الاستحقاق دون موافاة الله لاحسد اى دون موافاة للبعض او عداوة للبعض الآخر . فالموافاة تحيز لو كانت قبل الفعل ، وهى لا تتجاوز كونها استحقاقا بعد الفعل . والبشارة هى استباق للحوادث وحكم مسبق بالاستحقاق ثوابا لبعض الافراد دون البعض الآخر ، والاستحقاق عام وليس خاصا . اما الشناعة فانها نقص للاستحقاق وانقطاع للعقاب للماصين دون المؤمنين . فشمول الاستحقاق اذن موجه ضد الموافاة ، ولاية وعداوة ، وضد البشارة وضد الشناعة .

١ — الموافاة (الولاية والعداوة) .

لما كان الاستحقاق أساسا أخرويا محضا فانه لا يمكن ان نصدر موافاة فيه بعد ان تتم الاعمال ، وينتفى العبر ، وينتهى التكليف . فالثواب والعقاب لا يكونان استحقاقا الا فى الآخرة . فاذا ما حدث توفيق أو خذلان فى الدنيا اى ولاية وعداوة من الله فان ذلك يكون تدخلا فى حرية أعمال الشعور الداخلية قاضيا عليها وبالتالي نرجع الى أصل العدل من جديد . والفعل الحسن يولد طاقاته من ذاته ويصير

المولد للتوبة ، التوبة ص ١٦٦ — ٤٢٠ ، التوبة والاحتضار ، التوبة ص ٣٧٣ — ٣٧٥ وعند الزيدانية (الخوارج) كل من سلب شيئا من العباد لا تسقط عنه بالتوبة الا بعد ردها ، الفرق ص ١٠٢ ، فى بيان حكم ما يحصل فى يده من ملك وغير ملك وما يتصل بذلك . قد بينا حقيقة الملك وانه ليس المعتبر فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط . فاذا ثبت ذلك فالواجب على النائب ان ينظر فيما حازه فان كان مما يحل له ان يمسكه ويتصرف فيه صحت توبته وان كان مما يجب فيه ازالة أو اتلاف فالواجب ان يفعل ، التوبة ص ٥١ — ٥٦ ، التملك من الارث ، والغنية ، فى بيان حكم الحقوق اذا وجد المستحق وبيان حكمها اذا فقد وغاب ، التوبة ص ٥٧ — ٦١ .

أكثر قدرة على التحقيق في حين أن الفعل القبيح يفرغ الطاقات ويقضى على الذات ويؤدي إلى الخذلان . لذلك قد يدخل موضوع الموازنة أى الولاية والعداوة في حرية الأعمال مع أعمال الشعور الداخلية (٩٠) .

الموازنة في الدنيا ولاية أو عداوة سواء قبل الفعل أو مع الفعل أو بعد الفعل ، ليست فقط تدخلا في حرية الأعمال بل هي أيضا قضاء على القوة وسلب الإنسان قدرته على الفعل المتجدد . وسواء كان هذا التدخل بالعلم أو بالفترة فإنه في كلتا الحالتين قضاء على شمول الاستحقاق بتخصيص وقتي ، الإيمان والكفر ، وهما لحظتان متجددتان طبقا لاستمرار التكليف . وأن التبرئة المسبقة أو الإدانة المسبقة لقضاء على الاستحقاق كنتيجة لم تتحقق بعد وكمسار للفعل لم تتحدد وجهته بعد نظرا لحرية الأعمال . وأن الولاية من الله للبعض والعداوة للبعض الآخر لقضاء على شمول الله وبالتالي على شمول الاستحقاق . كما أن الرضا من الله على البعض بصرف النظر عن كفرهم مثل سحرة فرعون وسخطه على البعض الآخر بصرف النظر عن إيمانهم مثل المنافقين ، فهو اعتزاز لكل شيء بالاستحقاق على الفعل ، ولكون الفعل وحده مناط الاستحقاق . أن رضى الله عن المؤمنين مهما عصوا ، وسخطه على الكافرين مهما أطاعوا فهو نقض أساسا لقانون الاستحقاق ، وتصور الثبات في الله مهما تغيرت الأعمال . بل أن هذا الثبات يدل على محابة وتحييز ، محابة المؤمنين لإيمانهم به بصرف النظر عن العصيان ، والتحييز ضد الكافرين لعدم إيمانهم به مهما كانت طاعاتهم ، وكان الله لا يراعى إلا ذاته ، الإيمان

(٩٠) القول في ثواب الدنيا : اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين (أ) عند النظم لا يكون الثواب إلا في الآخرة وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وليتحنفهم بالشكر عليه (ب) عند سائر المعتزلة قد يكون الثواب في الدنيا وأن ما يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، أنظر ، الفصل السابع ، خلق الأعمال ، خامسا ، أعمال الوعي الفردي والاجتماعي ١ — أعمال الوعي الفردي (أ) التوفيق والسداد (ب) النصر والخذلان (ج) الهداية والضلال (د) المعون والتيسير (هـ) الطبع والختم (و) العصمة (ز) الاستثناء في الإيمان .

به من دونه بصرف النظر عن افعال الخير أو الشر للعباد (٩١) . وقد يقال بالمواظاة نظرا لعلم الله الشامل الذي يعلم المال غيرى الحال من خلال المال ، ويرى الحاضر والماضى من خلال المستقبل . وفى هذه الحال يرد اصل

(٩١) يقول أهل السنة أن الله لم يزل مواليا إن علم أنه يكون وليا له إذا وجد ومعاديا إن علم أنه إذا وجد كفر ومات على كفره يكون معاديا له قبل كفره وفى حال كفره وبعد موته ، الفرق ص ١٥٧ ، وكل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الايمان قال بالمواظاة ، وقال كل من وافى ربه على الايمان فهو المؤمن ومن وافاه بغير الايمان الذى أظهره فى الدنيا علم فى عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنا . والواحد من هؤلاء يقول اعلم ان ايمانى حق وضده باطل وان وافيت ربى عليه كنت مؤمنا حقا فيستثنى فى كونه مؤمنا ولا يستثنى فى صحة ايمانه . واستدلوا بأن الله ما أمر بايمان ينقطع وانما أمر بايمان يدوم الى آخر العبر ، وإذا قطع القاطع ايمانه علم أن الذى أظهره قبل القطع لم يكن الايمان المأمور به كما أن الصلاة التى يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاة على الحقيقة وانما تكون صلاة إذا تمت على الصحة . وقد روى عن ابن مليكة أنه قال : ادركت أكثر من خمسمائة من أصحاب النبى كل منهم يخشى على نفسه انفلق لأنه لا يدري ما يختم له ، الاصول ص ٢٥٣ — ٢٥٤ ، الايمان ثابت فى الحال قطعا لا شك فيه ، ولكن الايمان الذى هو علم الفوز وآية النجاة ، ايمان المواظاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك فى الايمان الفاجز ، الارشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، ولا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة ، والاعتبار فى ذلك كله بالمآل لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وان كان فى المال مطيعا . ومثال ذلك أنه سبحانه لم يزل راضيا عن سحرة فرعون وان كانوا فى حال طاعة فرعون على الكفر والضلال لكن لما آمنوا فى المآل بأن بانه تعالى لم يزل راضيا عنهم وكذلك الصديق والغاروق لم يزل راضيا عنهما فى حال عبادة الاصنام لعلمه بآل أمرهما وما يصير اليه من التوحيد ونصر الرسول والجهاد فى سبيل الله ، وكذلك لم يزل ساخطا على ابليس ويلمع وبرحيص ، ويقول عبد الله بن كلاب : لم يزل الله راضيا عن يعلم أنه يموت كافرا وان كان أكثر عمره مؤمنا محبا مبنغضا مواليا معاديا قاتلا برضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة ، مقالات ج ١ ص ٢٢٩ ، وقال ان الله لم يزل راضيا عما يعلم أنه يموت مؤمنا وان كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وان كان أكثر عمره مؤمنا . وارادة الله لكون الشيء هى الكراهة أن لا يكون ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٣ ، ويقول أصحاب عبد الله بن سعيد القطان : أن الله لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا ، وكذلك قوله فى الولاية والعداوة والمحبة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٥ .

العدل الى اصل التوحيد ، ويضحى بالفعل الانساني من أجل العلم
الالهى . ولا غرق في ذلك بين الإرادة عند الاشاعرة والعلم عند
المعتزلة (٩٢) . وقد ينشأ القول بالموافاة ليس من تغليب الإرادة والعلم
الالهيين على الفعل الانساني في فرقة السلطة ولكن من الظروف النسبية
لفرق المعارضة . فالموافاة تعطى المعارضة العلفية الجهرية تأييدا لها
من الله ضد السلطة ، تقوية للمقاومة ، وبريرا نظريا لها من العقيدة .
وسرمان ما يوجد البرر في العلم المطلق والإرادة الشاملة وكان أفعال
المقاومة وقراراتها مصر محتوم ، مقدر من قبل . بل ان أفعال الشعور
نفسها من اعتقاد وايمان قدر مسبق يأخذ الله فيها بيد الانسان ، بدبر
أمره ، وينسج له مصيره ، ويقوده الى غايته مهما كانت أفعال الانسان .
فالموافاة إذن هى هذا الجبر الفعال الذى يوجه أفعال الانسان الى غايتها ،
يتصر بها المظلومين وهم أولياء الله على الظالمين وهم أعداء الله (٩٣) .

(٩٢) العجيب ان يشارك بعض المعتزلة مثل هشام بن عمرو الفوطى
الاشاعرة في ذلك . فقد اختلف المتكلمون في معنى عبروا عنه بلفظ الموافاة
وهو أنهم قالوا في انسان مؤمن صالح مجتهد في العبادة ثم مات مرتدا وآخر
كافر متمرد أو فاسق ثم مات مسلما قائبا كيف كان حكم كل واحد منهما
قبل ان ينتقل الى ما مات عليه عند الله ؟ فذهب هشام بن عمرو الفوطى
وجميع الاشعرية الى ان الله لم يزل راضيا عن الذى مات مسلما قائبا ولم
يزل ساخطا على الذى مات كافرا أو فاسقا ، واحتجوا في ذلك بأن الله
لا يتغير عليه ولا يرضى ما سخط ولا يسخط ما رضى ، وقالت الاشعرية
الرضا من الله لا يتغير من صفات الذات لاين ولآن ولا يتغيران ، الفصل
ج ٤ ص ٨٠ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يقول بالموافاة وأن الايمان هو
الذى يوفى الموت ، الملل ج ١ ص ١٠٩ ، القول في الولاية والعداوة .
اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين . قالت المعتزلة الا بشر بن المعتمر
وطوائف منهم أن الولاية من الله للمؤمنين مع ايمانهم وكذلك عداوته للكافرين
مع كفرهم . والولاية عندهم الاحكام الشرعية والمدح واحداث اللطائف
والعداوة ضد ذلك ، وكذلك قالوا في الرضا والسخط . وقال قائلون منهم
الولاية مع الايمان والعداوة مع الكفر وهما غير الاحكام والاسماء وكذلك
الرضا والسخط غير الاحكام والاسماء ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ .

(٩٣) هذا هو موقف عديد من فرق الخسوارج . فنقول المكرمية
(الثعلبية العجاردة) بالموافاة وهى أن الله يتولى عباده ويعاليمهم على

وقد تتحول الولاية والعداوة من مجرد فعلين لله تعبيراً عن الإرادة والعلم إلى صفتين له في ذاته . فالحق الانساني مؤيد بالولاية الالهية ، والباطل الانساني مهدد بالعداوة الالهية . الولاية أخذ الانسان لله في نفسه والعداوة أخذ الانسان لله ضد أعدائه . وماذا لو غفل العدو ذلك أيضاً وجعل الولاية من جانبه والعداوة ضد عدوه ؟ يكون الانسان في كلتا الحالتين قد أخذ المؤلة من جانبه ضد أعدائه سواء كان هو نفسه أم خصمه . وبالتالي يتحول الله كسلاح في معارك الخصوم . وان اثبات الولاية والعداوة كصفات ذات أو حتى كصفات فعل يؤدي إلى القضاء على الحرية الانسانية اذ تحدد الصفات مصائر الناس فيما يتعلق بأفعال الثمور (٩٤) . وفي جماعة مضطهدة أخرى ولكن سرية تتحسول الولاية

ما هم صائرون اليه لا على أعمالهم التي هم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الموافاة هي الحكم بأن الله انما يوالى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون اليه من موافاة الموت لا على أعمالهم التي هم فيها فان ذلك ليس بموثوق به اصراراً عليه ما لم يصر المرء الى آخر عمره ونهاية امله فحينئذ ان بقى على ما يعتقد فذلك هو الايمان فيواليه وان لم يبق فيعاديه ، وكذلك في حق الله حكم الموالة والمعاداة على ما علم منه حال الموافاة ، الملل ج ٢ ص ٥١ ، قالت المكرمية بالموافاة وهي ان الله انما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون اليه لا على أعمالهم التي هم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وقالت بالموافاة في الولاية والعداء ، الفرق ص ١٠٣ ، وتقول الخازمية (العجاردة) ايضاً بالموافاة وان الله انما يتولى العباد على ما علم انهم صائرون اليه في آخر امرهم من الايمان ويثبوا منهم على ما علم انهم صائرون اليه في آخر امرهم من الكفر ، وأنه لم يزل محباً لاوليائه مبغضاً لأعدائه ، الملل ج ٢ ص ٤٧ — ٤٨ ، اعتقادات ص ٤٩ ، وعند الشعبية (العجاردة) لا يستطيع أحد ان يعمل الا ما شاء الله وان أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات ج ١ ص ١٦٥ .

(٩٤) عند الخازمية والمكرمية (العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان لله في ذاته ، وان الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه وان كانوا في أكثر احوالهم مؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، خالفت الخازمية أكثر الخوارج في الولاية والعداوة وقالوا انها صفتان لله وان

والعداوة أيضا التي سلاح تقوية الجماعة ، فالولاية للامام والعداوة لاعدائه . الولاية للذات والعداوة للغير ، وبالتالي يتحول الله الى سلاح نظرية الفرد ضد الخصوم . ولما كثر المتخاصمون أصبح الله سلاحا ضد الكل يضرب في كل اتجاه (٩٥) . ان الولاية العداوة على هذا النحو ضد الشرع والعقل معا . فكثيرا ما يتغير حكم الشرع طبقا لامعمال الناس وانتقالهم من الايمان الى الكفر او من الكفر الى الايمان . كما ان الرضا والسخط من الله تابعان لامعمال الانسان ومتغيران بتغيرها . ولا ينال ذلك من شهول العلم الالهي لان تغير الاحكام الشرعية طبقا للامعمال موجود في العلم الالهي فهو علم ثابت بالتغير (٩٦) . ان الولاية والعداوة ممكنان بعد حال الايمان

الله انما يتولى العبد الى ما هو صائر اليه من الايمان وان كان في اكثر عمره كفرا . ويرى منه ما يصير اليه من الكفر في آخر عمره وان كان في اكثر عمره مؤمنا ، وان الله لم يزل محبا لاوليائه ومبغضا لاعدائه . وهذا القول منهم موافق لقول اهل السنة في الموااة غير ان اهل السنة الزموا الخازمية على قولها بالموااة ان يكون على وطلحة والزبير وعثمان من اهل الجنة وقتلوا لهم : اذا كان الرضا من الله على العبد ان يكون ممن علم انه يموت على الايمان وجب ان يكون المبايعون تحت الشجرة على هذه الصفة ، الفرق ص ٩٤ — ٩٥ ، عندما اثبتت الخازمية الولاية والعداوة كصفتين لله في ذاته اثبتوا القدر ، وقالوا بان الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه وان كانوا في اكثر احوالهم مؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ .

(٩٥) هذا هو الحال عند الشيعة التي تقول بموااة الحسن والحسين والمسيحين من اسباط الرسول وسائر اولاد على من صلبه وسائر من درج على سنن آبائه الطاهرين دون من مال منهم الى الاعتزال او الرفض دون من انتسب اليهم واسرف في عداوته وظلمه كالبرقي الذي عدا على اهل البصرة ظلما وعدوانا وقالوا بموااة اعلام التابعين للصحابه باحسان وكل من اظهر اصول السنة . وانما تبرأوا من اهل الملل الضاربة عن الاسلام ومن اهل الاهواء الضالة مع انتسابها الى الاسلام كالقدرية والمرجئة والرافضة والخوارج والجهمية والنجارية والمجسمة ، الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦١ .

(٩٦) هذا هو موقف ابن حزم في الهجوم على الاشاعرة . فمن شتمهم (المرجئة الاشعرية) قولهم ان من كان الآن على دين الاسلام مخلصا بقلبه ولسانه مجتهدا في العبادة الا ان الله يعلم انه لا يموت الا كفرا فهو

والكفر وبعد افعال الحسن والقبح كنتيجة وليس كمقدمة ، كنهاية وليس كبداية . وان وضع للولاية والعداوة في البداية فهو انكار لقيمة الفصل ولقانون الاستحقاق تبريرا لافعال الحاكم اللامشروطة والذي برعاه الله بولايته ويحفظه بالعداوة لاعدائه (٩٧) .

الآن عند الله كافر ، وان من كان الآن كافرا يسجد للنار والصليب او يهوديا او زنديقا مصرحين بتكذيب الرسول الا انه في علم الله انه لا يموت الا مسلما فانه الآن عند الله مسلم . ما قال هذا مسلم قط قبل هشام الفوطي ، وهذه مكابرة للعيان وتكذيب لله . ولقد سمى الله مؤمنين ثم اخبر بأنهم كفروا ، ومسلمين ثم ارتدوا . ويرفض ابن حزم قول الباقلاني ان الله لا يرضى لعباده المؤمنين ان يكفروا وان كان قد رضى لاهل الكفر والفساد ، فهذا تكذيب لله مجرد . وكيف يقول الباقلاني ان الكفار فعلوا من الكفر امرا رضى الله منهم واحبه منهم ؟ كيف يدخل هذا في عقل مسلم ؟ الفصل ج ٥ ص ٦٢ — ٦٣ . ويبطل ابن حزم قول الاشاعرة بأن علم الله لا يتغير وهو مثل قول اليهود واحتجاجهم بذلك على ابطال النسخ . انها المعلومات تتغير . وقول الاشاعرة ان الله لا يسخط ما رضى ولا يرضى ما سخط باطل وكذب عند ابن حزم فقد رضى الله لليهود السبت ثم سخط عليهم لعصيانهم له . فبالضرورة يدري كل ذي حسن سليم انه لا يمكن ان يحبط عمل الا وقد كان غير حابط . ومن المحال ان يحبط عمل لم يكن محسوبا قط . فصح ان عمل المؤمن الذي ارتد ثم مات كافرا انه كان محسوبا ثم حبط اذا ارتد . وقد اخبر الله بالاعمال على انها سيئات ثم بدلها حسنات . وقد سخط الله اكل آدم من الشجرة وذهب يونس مغاضبا ثم تاب عليها واجتبى يونس بعد ان لامه . ولا شك كل ذي عقل ان اللائمة غير الاجتباء ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ — ٨١ ، وذهب سائر المسلمين الى ان الله كان سخطا على الكافر والفاسق ثم رضى عنها اذا أسلم الكافر وتاب الفاسق ، وانه كان راضيا عن المسلم وعن الصالح ثم سخط عليها اذا كفر المسلم وفسق الصالح ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ .

(٩٧) هذا هو موقف بشر بن المعتز . فالولاية والعداوة تكونان بعد حال الايمان والكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، والعجيب تكفير أهل السنة والاشاعرة لبشر لذلك واعتبار مقالاته بدعة شنعاء لانه يقول بأن الله ما والى مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافرا في حال كفره . ويجب تكفيره في هذا على قول جميع الائمة ، اما على قول اصحابنا فلاننا نقول : ان الله لم يزل مواليا لمن علم أنه يكون ولما له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته . واما على اصول المعتزلة غير بشر فلانهم قالوا : ان الله لم يكن مواليا لاحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته مواليا له وكان معسadia

٢ — البشارة .

كما ان الموافاة لا تحدث في الدنيا قبل الافعال والا كانت قضاء على الحرية ولا في الآخرة بعد الافعال والا كانت خرقا للاستحقاق فكذلك البشارة . فالبشارة حكم مسبق على الافعال قبل اكتمالها وقبل انقضاء العمر وقبل نهاية الزمان . هي تثبيت للحكم بالرغم من سريان الفعل . والحقيقة ان الاحكام نالبة للافعال وليست سابقة عليها . واذا كانت البشارة نوعا من اثبات التخصيص والاستثناء فكيف يمكن اثباتها وفي الوقت نفسه رفض التخصيص في الوعيد (٩٨) ؟ الفرق بينهما في الاغراء . فالتخصيص في الوعيد اغراء على فعل القبائح ، لكن البشارة ليست كذلك ولا ايضا اغراء على فعل الحسنات لان المبشرين معلومون باسمائهم وصفاتهم في بدايتهم وان كانوا في النهاية يصلون الى عامة الناس . يبدأون بالعشرة ثم يصبحون اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان بالحديبية ثم سبعين الفا من الامة يتسع كل منهم في سبعين الف آخرين وفيهم اشخاص بعينهم ان لم يكن واحد بعينه وكائنه يساويهم كلهم ! وربما يتسع الامر فيبلغ كل من بثغته دعوة الاسلام وبالتالي تذهب الامة كلها الى الجنة ، بشرى للجميع ويضيع الاستحقاق . ويعد ان يعين

للكافر في حال وجود الكفر منه . فان ارتد المؤمن صار الله معاديا له بعد ان كان مواليا له عندهم . وفي رأى الاشاعرة ان بشرا قد زعم ان الله لا يكون مواليا للمطيع في حال وجود طاعته ولا معاديا للكافر في حال وجود كفره وانما يوالى المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره . واستدل على ذلك بان قال : لو جاز ان يوالى المطيع في حال طاعته وجاز ان يعادى الكافر في حال وجود كفره لجاز ان يثيب المطيع في حال طاعته ، ويعاقب الكافر في حال كفره . فقال اصحاب : لو فعل ذلك لجاز فقال : لو جاز ذلك لجاز ان يمسخ الكافر في حال كفره فقالوا : لو فعل ذلك لجاز في حال عبادتهم لعلمه بهمهم وما يصير اليه حالهم ، الفرق ص ٥٧ ، وقد سئل الجنيدي عن قوله « ان الذين سبقوا لهم منا الحسنى » فقال هم قوم سبقوا لهم العناية في البداية فظهرت لهم اللولية في النهاية ، الانصاف ص ٤٤ — ٤٥ .

الرسول ضمن العشرة الاوائل وهو الذى بشر بهم قد يدخل فى ذلك
ايضا آل البيت نساء ورجالا ممن ظلموا قهرا وعذوة وممن استشهدوا
مقاومة للظلم ودفاعا عن الحق . وقد يدخل فى ذلك زوجات الرسول
بالرغم من فقد الوحي لهن واشتراك احدهن فى الحرب وسفك الدماء
خاصة وان الفريق المختار لم يكن هو اصوب الفرقاء ، وماذا لو كان
فى العشرة المبشرين بالجنة اغنياء القوم فى مجتمع اقليته من الفقراء ؟
وماذا لو كان فيهم من اعتزل الفتنة حتى لا يزداد من سفك الدماء ، لا نصرة
للظالم ولا دفاعا عن المظلوم ؟ وهل يمكن تعيين المبشرين بالجنة مالا سم
سواء كانوا عشرة ام ثلاثمائة ام سبعين ألفا ؟ وماذا لو تغير فعلهم بعد
البشرى ، هل تظل البشاشة حكما ؟ اليس فى ذلك ايضا حكر على الإرادة
الالهية ؟ الا يعطى ذلك نوعا من الرخصة فى فعل أى شىء خلا لا كان
ام حراما مادام الحكم قد صدر ؟ ربما يكون الهدف من ذلك هو الاعلاء
من شأن الاعمال العظيمة مثل الشهادة والنضحية بالنفس والوجود
فى الطلائع والتصدى للمخاطر ونصرة الحق والمحافظة على وحدة
الجماعة . ومع ذلك فهى كلها أفعال استحقاق وليست أفعالا ضد
الاستحقاق . بل ان الانبياء انفسهم ايضا يخضعون لقانون الاستحقاق ،
انما يدخلون الجنة بأفعالهم . وفى النهاية لا يمكن للرواية بنفسها ان
تستقل فى تأصيل النظر . فالمبشرون بالجنة رواية تصطبغ بقسطنون
الاستحقاق دواما وشبولا . ومطبقا لنظرية العلم الرواية ظن والعقل
يقين (٩٩) .

(٩٩) قال اهل السنة بهوالة العشرة المبشرين بالجنة وقطعوا بانهم
من اهل الجنة وهم : الخلفاء الاربعة ، وطلحة ، والزبير ، وسعد بن
ابى وقاص ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وعبد الرحمن بن عوف ،
وأبو عبيدة بن الجراح . وقيل هو فيهم على شريطة ان لم يتغيروا عما كانوا
عليه حتى يموتوا على الايمان . وقال اهل السنة والجماعة هو فى العشرة ،
وهم فى الجنة لا محالة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ ، الفصل ج ٤ ص ٩٧ —
٩٨ النسفية ص ١٤٧ ، وقالوا بهوالة كل من شهد بدرا مع النبى ،
وقطعوا بانهم من اهل الجنة وكذلك القول فيمن شهد معه أحدا الا رجلا

كما يتضح ان المبشرين بالجنة هم عادة اهل السلطة ودعاة السلطان في حين ان المبشرين بالنار هم اهل المعارضة ودعاة الثورة الذين سمو اهل الاهواء ومعظمهم من الفرق المعارضة . وما اسهل من قيادة العامة من المبشرين بالجنة ومن حصار المعارضة باتهامها بأنها من اهل النار تنفيرا للعباءة منهم ، خاصة وان العامة من اهل الجنة ومن المبشرين بها مع اهل السلطان سواء بسواء . فان لم تكن هناك بشارة ف هناك على الاقل القطع بايمان البعض مثل الملائكة او الانبياء لانهم

اسمه قزمان فانه قتل باحد جماعة من المشركين وقتل نفسه ، وكان ينسب الى النفاق ، وكذلك كل من شهد بيعة الرضوان بالحديبية من اهل الجنة ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، ص ٣٥٩ — ١٦٠ ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، العضدية ج ٢ ص ٢٨١ ، وهم الذين حاربوا مع الرسول بقريب قليب بدر وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين ، الدوائى ج ٢ ص ٢٨١ ، وقالوا : صح الخبر بان سيعين الفا من هذه الامة يدخلون الجنة بلا حساب ، وان كل واحد منهم يشفع في سبعين الفا . وقد دخل في هذه الحيلة عكاشة بن محصن ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، ص ٣٥٩ — ١٦٠ ، وقالوا بموالات اقوام وردت الاخبار بانهم من اهل الجنة وان لهم الشفاعة في جماعة من الامة منهم اويس القرنى والخبر فيهم مشهور ، الفرق ص ٣٥٩ ، وقالوا ايضا بموالات كل من مات على دين الاسلام ، ولم يكن قبل موته على بدعة من ضلالات اهل الاهواء الضالة ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، ويقال كذلك في الائمة الذين تدور عليهم الفتاوى في الحلال والحرام من الصحابة والتابعين الى بعدهم كمالك والاوزاعي والثورى وابى حنيفة الذين لم يشب مذهبهم بدع الخوارج والرافضة والقدرية والجهمية والنجارية والمشبهة المجسمة ، وهم اجماع الامة الذين لم يكفروا احدا من الصحابة . ثم عوام المسلمين الذين لم تظهر عليهم بدعة ، الاصول ص ٢٦٤ — ٢٦٥ . وقد يعين شخص بعينه من الصحابة مثل عثمان ، او الصحابة او ازواج الرسول عامة او خاصة . فقالوا بموالات جميع ازواج رسول الله وكفروا من كفرهن او كفر بعضهن ، الفرق ص ٣٥٩ — ٢٦٠ ، الفصل ج ٤ ص ٩٧ — ٩٨ وكذلك تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخبر ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ، ولا تشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل تشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ، التفاترانى ص ١٤٧ ، وفاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة بل سائر ازواج الرسول ، الدوائى ج ٢ ص ٢٨١ ، وقد انكر الروافض الرواية مقالات ج ٢ ص ١٤٥ ، بينما توقف آخرون ، الفصل ج ٤ ص ٩٤ .

مختوم لهم بالايمان ومشهود لهم بالعصية . وانحقيقة أن الاستحقاق لا يكون الا للمكلفين من البشر لا ينطبق الا على الانسان الذى حمل امانة التكليف والنبى كذلك . اما غير البشر من الملائكة والجن فلا ندرى عنهم بالعقل شيئا (١٠٠) . قد يكون المؤمن المقطوع بايمان هو ما سماه القدياء « شاهد الحال » الذى يعذب فى معتقده ويتحمل الاذى لاجله هو المؤمن قطعاً . هنا يكون الايمان هو التضحية بالذات فى سبيل المعتقد بصرف النظر عن مضمونه . اما اذا كان المضمون عاقلاً مستمداً من أصلى التوحيد والعدل فيكون « شاهد الحال » هو صاحب الاستحقاق (١٠١)

(١٠٠) فى بيان من يقطع بايمانه من اهل الايمان . اجمع الاصحاب على القطع بايمان الملائكة والانبياء وعلى أن كل واحد منهم مختوم له بالايمان بوفاء ربه به ويكون معصوماً عن التبديل والكفر والنفاق . وقالوا فى هاروت وماروت انها كانا ملكين وتابا عن ذنوبهما وسيختم لهما بالسعادة ان شاء الله . وابطلوا قول من زعم انها كانا عجلين من بابل لانهما مذكوران فى القرآن بانهما ملكان ، الاصول ص ٢٦٤ .

(١٠١) بعض الاصحاب يذهب الى شيء يسميه « شاهد الحال » وهو أن من كان مظهر الشيء من الديانات متحلاً للذى فيه غير مستجلب بها يلقي من ذلك حالا فاته . مقطوع على باطنه وظاهره قطعاً لا شك فيه رفضوا من الدنيا ما لو استعملوه لما حظ من وجاهتهم شيئاً واحتلوا من المضى ما لو خففوه عن أنفسهم لم يقدم ذلك فيهم عند أحد فهؤلاء مقطوع على اسلامهم عند الله وعلى خسرهم وفضلهم . وكذلك نقطع على أن عمرو بن عبيد كان يدين بأبطال القدر بلا شك فى باطن امره وأن ابا حنيفة والشافعى كانا فى باطن امرهما يدينان بالله بالقياس وأن داود بن علي فى باطن الامر يدين بالله بأبطال القياس بلا شك وأن أحمد بن حنبل كان يدين بالله بالتدين والحديث فى باطن امره بلا شك وبأن القرآن غير مخلوق بلا شك . وهكذا كل من تناصرت أحواله وظهر جده فى معتقده ما وترك المسامحة فيه واحتمل الاذى والمضى من اجله . وهذا قول صحيح لا شك فيه اذ لا يمكن البتة فى بنية الطوائع أن يحتل أى اذى ومشقة لغير فائدة يتعجلها أو يتأجلها . ولا بد لكل ذى عقد من أن تبين عليه شاهد عقده مما يبدو منه من مسامحة فيه أو صبر عليه . وأما من كان بغير هذه الصفة فلا نقطع على عقده ، الفصل ج ٤ ص ٨٤ — ٨٥ .

٣ — الشفاعة .

الشفاعة أيضا ، وربما أكثر من الموازنة والبشارة تنال من شمول قانون الاستحقاق . وقد ارتبطت الشفاعة بالعفو فكلاهما يعطيان مغفرة عن غير استحقاق لأصحاب الكبائر . وكما أن العفو والاحباط نقيضان فالشفاعة والتوبة أيضا نقيضان . ومن جوز المغفرة بلا توبة جوز الشفاعة ، ومن منعها منع الشفاعة . كما ترتبط الشفاعة بالوعيد والوعيد نظرا لأنها احد شبه المرجئة في تخصيص الوعيد والاستثناء منه فيها يتعلق بدوام عقاب الفساق . وهي موضوع سعى خالص لا يعتمد على الحسن والقبح العقليين بل على النقل وحده وعلى مطلق المشيئة . وقد زاد الموضوع أهمية في العقائد المتأخرة مثل حلال كل الموضوعات السمعية كفرصة لظهور الغيبيات وكل ما هو مضاد للعقل حتى في الحركة الإصلاحية الحديثة . وكانت أهميتها قد زادت منذ البداية بعد ظهور البدع والحاجة الى العفو كخطساء من الايمان على قبح الاعمال (١٠٢) .

والشفاعة من الشفع وهو ضد الوتر أى الثانى مع الاول ، الآخر في مصاحبة الذات . فالشفاعة تدل على الجماعة والصحة والتعارف واتجاه الفرد نحو الآخر ، والآخر نحو الفرد . كما تدل على حسابة الانسان الى الغير فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا . وفي الاصطلاح مسألة الغير أن ينفع غيره أو يدفع عنه مضره ، فالشفاعة بهذا المعنى هو اختيار الاصلح من أجل الانتقاذ . وموضوعها وصول المشفوع له الى حاجته ، وهي اما طلب نفع أو دفع ضرر (١٠٣) . ولكن يظل

(١٠٢) الارشاد ص ٢٩٣ — ٣٩٥ ، شفاعة النبي وردت سمعا ،
النهاية ص ٤٣٦ .

(١٠٣) الشفاعة لغة هي الوسيلة ، وعرفا سؤال الخير للغير ،
الانحاف ص ١٤٦ ، وقالت المرجئة أن موضوعها دفع الضرر عن المشفوع
له ، الشرح ص ٦٨٩ — ٦٩٠ .

السؤال هل هو اعتماد كل على الغير وتشمع به وتسلق عليه أم اعتماد أساسي على الذات وثقة أولى بالنفس ثم بعد ذلك توسع الفعل وامتداده نحو الآخرين ؟

وتنقسم الشفاعة الى أربعة أركان . المشفوع اليه وهو الله ، الشافع وهو الرسول ، المشفوع له وهو المؤمن ، المشفوع فيه وهو الكبيرة . وتتضمن الشفاعة علو رتبة المشفوع اليه والشافع عن المشفوع له ، وهذا أيضا في طلب الحاجة . لذلك كانت فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشافع والدلالة على منزلة المشفوع اليه . والمشفوع اليه يكرم الشافع (١٠٤) . ولما كان المشفوع اليه هو الله فإنه سيدخل في العقلية في أصل التوحيد . بقى إذن المشفوع فيه وهو الكبيرة ، والمشفوع له وهو المؤمن والشافع وهو الرسول .

فالمشفوع فيه هو الكبيرة . فالشفاعة أحد أطول قضية التخليد والدوام في النار لصاحب الكبيرة ، إذ أنه يكون في النار استحقاقا ثم يخرج منها بشفاعة الرسول (١٠٥) ! ولما كانت الكبيرة عصيانا ونسقا ونجورا

(١٠٤) الشرح ص ٦٨٨ — ٦٨٩ .

(١٠٥) أجمعت الأمة على أصل الشفاعة وهي لاهل الكبائر من الأمة لقول الرسول وقول الله أي لذنب المؤمنين لدلالة القرينة . وطلب المغفرة شفاعة ، الواقف ص ٣٨٠ ، الشفاعة ثابتة للرسول بالإخبار في حق أهل الكبائر ، النفسية ص ١١٢ ، الشفاعة حق لمن أذن له الرحمن . وشفاعة الرسول لاهل الكبائر من أمته وهو مشفع فيهم ولا يرد مطلوبه ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، أجمع أهل السنة والجماعة على صحة الشفاعة من الرسول لاهل الكبائر من هذه الأمة ، الاتصاف ص ١٦٨ — ١٧٠ ، يقررون بشفاعة الرسول وأنها لاهل الكبائر من أمته ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، عند أهل السنة والاستقامة شفاعة الرسول لاهل الكبائر من أمته ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، وتكون الشفاعة للعصاة والفساق . القول بشفاعة الرسول في حق فساق الأمة خلافا للمعتزلة ، المعالم ص ١٤٣ — ١٤٤ ، يثبتها أهل السنة والاشاعرة والكرامية وبعض الرافضة ، الفصل ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ ، ومن أقوال المرجئة في فجار أهل القبلة في موضوع : هل يجوز أن يخلدهم الله في النار أبدا أن أدخلهم النار ؟ أن

فالشفاعة تكون أيضا للمصاة وللفساق وللنجار . ولكن لماذا الشفاعة لاهل الكبائر وهناك التوبة ؟ وهل تجب الشفاعة النسوية ؟ واذا كانت الشفاعة قادرة على اخراج مرتكب الكبيرة من النار وقطع العقاب فان التوبة قادرة على عدم ادخاله النار اصلا . وقد تكون الشفاعة لاهل الاعراف الذين تساوت حسناتهم مع سيئاتهم ويبرون امام النار فاذا رجحت حسناتهم سيئاتهم فانهم يدخلون النار ولا يخرجون الا بشفاعة الرسول ورحمة الله . فالشفاعة هنا تدخل في الموازنة وتبطل الاحباط والتكثير وتكون عاملا مرجحا في حالة الاستواء بين الطرفين . وهي حالة افتراضية اساسا نظرا للطبيعة الخيرة كعامل مرجح فيها . ولماذا تتقدم الشفاعة على رحمة الله أو تساويها وتعادلها ؟ اليس رحمة الله كافية كعامل مرجح دون شفاعة (١.٦) وقد تكون الشفاعة للكفار لتعجيل غسل القضاء وتخفيف احوال يوم القيامة (١.٧) لذلك كان مكانها يوم الراحة من الوقف . فهل الله يطيء في العقاب ، مهابطه في الحساب ، يفرج باطالة الانتظار له ليزيد عذابا نفسيا حاضرا على العذاب البدني

الله يدخل قوما من المسلمين الا انهم يخرجون بشفاعة الرسول ويصرون الى الجنة لا محالة ، مقالات ج ١ ص ٢١١ — ٢١٢ ، لا خلاف بين الامة في ان الشفاعة ثابتة للنبي انما الخلاف في ثبوتها لمن ؟ هي ثابتة للتائبين من المؤمنين وعند المرجئة للفساق من اهل الصلاة ، الشرح ص ٦٨٧ — ٦٨٨ ، الشفاعة للفساق الذين ماتوا على الفسق ولم يتوبوا ، وتفتح عند قاضي القضاة وتحسن عند ابي هاشم مع اصرار المذنب على الذنب كما في العفو ، يخرج الله قوما من النار بعد ان امتحشوا بشفاعة محمد تصديقا لما جاءت به الروايات ، الابانة ص ١٠ ، شفاعة محمد مقبولة في حق عصاة امته يوم القيامة والدليل امر النبي بالاستغفار ، وغفر الله لمن استغفر له النبي ، المسائل ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، الشفاعة للمؤمن العاصي ممكن في نفسه ، وورد عن القواطع السمعية والادلة الشرعية من الكتاب والسنة واجماع الامة من السلف ومن تابعهم من الخلف مما اشتهاره من ذكره فوجب التصديق به والاذعان لقبوله والانتقاد اليه والتعويل عليه على وفق ما اشتهر عن النبي وصحابته والعلماء من امته ، الغاية ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

(١.٦) الفصل ج ٤ ص ٦٩ .

(١.٧) حاشية الخلفي ص ٢٧٠ .

المتوقع ؟ ولماذا يخفف الله عنهم الاهوال اذا كانت جزءا من العذاب ؟ ولماذا يستعجل الرسول ، والمعلقة في القضاء ضد العدل كما ان المعلقة من الشيطان ؟ وقد تكون الشفاعة في الجن والانس ! وماذا فعل الجن ؟ هل له رسل وتكليف ؟ وهل قبل الامانة طوعا واختيارا كما قبلها الانسان (١٠٨) ؟

فاذا كانت الكبيرة اساسا هو المشفوع فيه فمن المشفوع له : المؤمن ام الموحد ام التائب ؟ ولماذا الشفاعة ؟ هل لرفع الدرجات في الجنة او لعدم دخول النار او لدخول الجنة بغير حساب ؟ هل هي لهذه الامة ام لكل الامم بلا استثناء ؟ قد تكون الشفاعة لمن استحق دخول النار كي لا يدخلها . وهذا في الحقيقة قضاء على الاستحقاق وعلى دوامه وقول بانتطاع العذاب او بعدم وقوعه دون شرط التوبة ، وماذا يكون رد فعل من دخل النار عن استحقاق ؟ اليس ذلك عدم مساواة في العقاب ؟ اليس ذلك اثاره ضغائن في الجنة وثورة في النار لمن لم ينالوا الشفاعة ؟ وماذا يكون رد فعل اهل الجنة الذين عملوا الحسنات ودخلوا الجنة بعدم دخول النار وغيرهم لم يدخل النار شفاعة ؟ واين يذهبون ان لم يدخلوا النار ؟ هل يدخلون الجنة ام يبقون في الامرات ؟ وقد تكون الشفاعة لخراج الموحدين من النار ، لمن له ذرة ايمان في قلبه . وهذا ايضا تفصيل للنظر على العدل مع ان الاستحقاق يقوم على العمل وليس على النظر وهو ايضا ظلم الكفار الذين لهم اعمال سالحة . وهو مناقض لقانون الموازنة ، الاحباط والتكفير . كما انه ضد التوبة والغاء لوظيفتها وقضاء على الهدف منها . واذا كانت الشفاعة تخفيفا عن بعض الكفار في اوقات مخصوصة فهذا تخصيص بلا استحقاق ، واستثناء دون حق ، وتحيز ومجاملة تناقض العدل (١٠٩) . واذا كانت الشفاعة لاطفال

(١٠٨) الارشاد ص ٣٩٣ — ٣٩٥ .

(١٠٩) يقال ذلك في مثل ابي لهب وابي طالب او في بعض الكفار من

بيت الرسول ، حاشية المعقباوى ص ٧٣ — ٧٤ .

المشركين فهل الاطفال عقلاء بالغون احرار حتى يكونوا مكلفين ؟ واذا كانت الشفاعة للمؤمنين المطيعين فان في توبتهم كفاية لانقطاع العقاب ودوام الثواب (١١٠) . واذا كانت الشفاعة لسلحاء الامة ليتجاوز عنهم في اطاعات فان الاعمال العظيمة تجب المعاصي ، والتضحية بالغير وبالنفس تجب اللوم . اما اذا كان المقصود من الشفاعة رفع الدرجات وبلوغ مراتب اعلى في الجنان فان ذلك طمع ، ورغبة في المزيد اسسوة بها كان يحدث في الدنيا من زيادة غنى الغنى ورغاهية المترف وبسر الموسر بيزيد من الطاعات والعبادات . فالدرجات العليا في الدنيا لا بد وان يقابلها رفيع الدرجات في الآخرة حتى تستمر مزايا الدنيا بدعوى دوام الثواب ! كما يؤدي ذلك الى اثارة الاحقاد والضغائن والمنافسة في الجنة عند من لم تنلهم الشفاعة . وهل في الجنة رغبات واطمئاع وهي دار السلام والصفاء (١١١) ؟ وتتم الشفاعة لدفع العذاب ولرفع الدرجات ضد قانون الاستحقاق . لا يرفع العذاب الا بالموازنة او التوبة لان الشفاعة دونها ، اعطاء نفع لمن لا يستحق . والدعاء لا يرفع العذاب ، فالدعاء قول والتوبة عمل ، وما اكثر القول واقل العمل . ولماذا تتم الشفاعة

(١١٠) عند الاشاعرة شفاعة الانبياء حق ، وشفاعة نبينا للمؤمنين المذنبين ولاهل الكبار منهم المستوجبين حق ثابت ، الفقه ص ١٨٦ ، وبالرغم من انكار المعتزلة الشفاعة الا انه عند البعض منهم الشفاعة للمطيعين من المؤمنين لان الفاسق اذا خرج من الدنيا من غير توبة خلد في النار لانه قد استوجب النار بفسقه ، ومن دخل النار كان مفضوبا عليه ، ومن كان مفضوبا عليه لا يدخل الجنة ، النهاية ص ٤٧٠ ، الغاية ص ٣٠٦ — ٣٠٩ ، الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفاسق من اهل الصلاة خلاف المرجنة ، الشرح ص ٦٩٠ — ٦٩٢ .

(١١١) قال بعض المعتزلة الشفاعة للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب ، وهو عام في شفاعة النبي وغيره ، المواقف ص ٣٨٠ ، لا شفاعة في الكبار ، وردوا العقاب بها . الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات ، حاشية الخلخال ص ٢٧٠ ، شرح الفقه ص ٨٤ .

لعدد معين ٧.٠٠٠ كل واحد منهم يشفع في ٧.٠٠٠ ألف مثلهم (١١٢) ؟ فيكون مجموع الشفع لهم ٩٠.٠٠٠.٠٠٠ أى أقل من خمسة مليارات بقليل وهم أقل من عدد سكان الأرض حالياً بمليار واحد ! ولماذا هذا العدد بالذات ؟ هل عدد رمزي به الرقم ٧ وبه الاصغار والآلاف زيادة في التعظيم والمبالغة ؟ اليس هذا العدد أكثر من مسلمي الأرض وبالتالي يتطلب ذلك الشفاعة لغيرهم ؟ وهل الرسول على علم مسبق بأنفسنا العباد المستقبل أم هو قانون عام للتاريخ يمكن التنبؤ به ؟ وإذا كانت الشفاعة لأهل الجنة من هذه الأمة فهم ليسوا بحاجة إليها ماداموا في الجنة . وإذا كانت للناس جميعا بصرف النظر عن الأمة تصبح عامة لكل وبالتالي تفقد خصوصيتها للبعض ، وفي عموميتها يكون اثباتها متساويا لنفيها (١١٣) . ان ادخال قوم الجنة بغير حساب ضد قانون الاستحقاق وعدم مساواة بين من دخلها بحق وبين من دخلها بغير حق . وما غائده العمل لمن دخلها بحق ؟ وفيما كان الجهد والتعب والنصب ؟ وهل لم يعد العمل هو مقياس الجزاء ؟ على الأقل لابد من وجود مراتب في الجنة لمن دخلها بجهد عرقه ولمن دخلها شفاعة . وقد يثار خلاف حول أيهما يكون في مرتبة أعلى من الآخر ؟ ويلاحظ في المشفوع لهم التضاد في المجموعات بين ادخال قوم الجنة بغير حساب وبين عدم ادخال قوم النار استحقاقا دخولها أو بين ادخال المؤمنين المذنبين الجنة وبين اخراج العصاة الموحدين من النار . أما باقى الشفاعات فلا حد لها إنما صاغتها أحاديث من

(١١٢) روى أن النبي خير بين أن يدخل نصف أمته الجنة وبين الشفاعة فاختار الشفاعة ، وأن ٧.٠٠٠ سينخلون الجنة بلا حساب ، كل واحد منهم يشفع في ٧.٠٠٠ ، وسأله عكاشة بن محصن أن يجعله واحدا منهم فدعا له ، الأصول ص ٢٤٤ ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، الابانة ص ٦٥ — ٦٦ ، شرح الخريدة ص ٦٠ — ٦١ ، التحفة ج ٢ ص ٨٨ — ٨٩ ، الاتحاف ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(١١٣) شفاعة محمد حق لكل من هو من أهل الجنة ، وإن كان صاحب كبيرة ، وهي ليست مختصة بأهل الكبائر من هذه الأمة فإنه بالنسبة الى جميع الأمم كاشف الغمة ونبي الرحمة ، شفاعته ثابتة للرسول والاخبار في حق الكبائر بالمستفيض من الاخبار ، شرح الفقه ص ٨٤ .

نسج الخيال الشعبي حول البطل والبطولة الفردية وحاجة الدهماء الى مخلص ، وهنا يبدو الرسول زعيما لامة ، وشيخا لقبيلة ، ورئيسا لجماعة .

أما فيما يتعلق بالشفيع وهو الرسول فان شفاعته تأتي بطلب من الناس بعدما يتقاعس الجميع ويرفض باقي الرسل . اذ يسأل الناس الرسل فيمتدرون ولا يتقدم الا سيد الخلق فيقول انا لها ويسجد ويشفع . فهو الذي يتصدر الجمع ويسبق الرسل ، ويشهد على جميع الشهداء (١١٤) . وللرسول شفاعتان : شفاعاة خاصة وشفاعة عامة . الاولى لمن يستحق من مرتكبي الكبائر ، والثانية مقام محمود للناس جميعا . اذا كانت الاولى نوعا من الاستحقاق فالثانية نوع من التفضل لا يبدأ الرسول في طلبها الا بعد أن يسجد فاذا اذن له الله شفع من

(١١٤) يذكر القدماء أدلة نقلية على صحة الشفاعاة من الكتاب والسنة مثل « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » (١٧ : ٧٩) ، ومن الحديث « شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي » . أو « أشفع الى ربي فيجد لي حدا . فأخرجهم من النار ثم أشفع فيجد لي حدا فأخرجهم من النار حتى لا يبقى أحد في النار ولو كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان » الانصاف ص ٥٣ ، ص ١٦٨ — ١٧٠ ، الرسول له ثلاثة أشياء (ا) كونه شافعا (ب) كونه مشفعا أي مقبول الشفاعاة (ج) كونه مقدما على غيره ، التحفة ص ٨٧ — ٨٨ ، ويمكن أيضا ذكر « فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » (٤ : ٤١) ، وقد كثرت الاستشهادات بها في العقائد المتأخرة شعرا مثل :

وخص النبي بالمزايا كفتحة شفاعة البرايا
وبعد يشفع كل ذي بد طويلة عند الإله في غد
الوسيلة ص ٦٩ ، القول ص ٦٩ — ٧٠ .
وأبضا :

وواجب شفاعة الشافع محمد مقدما لا تمنع
الجوهرة ج ٢ ص ٧٧ — ٧٨ .
وغيره من مرتضى الاخبار شافع كما جاء في الاخبار

أسعد الناس بها ، ولا تكون لمن أشرك بالله (١١٥) . فإذا كانت الشفاعة للصغرى خاصة لاهل الكبائر فإن الشفاعة الكبرى تكون لكل من دخل في قلبه ذرة ايمان بل لكل مخلوق من البشر انقادا له ، من هول الموقف . فإذا كانت الصغرى زيادة على التوبة فإن الكبرى قضاء على الاستحقاق كلية وتغليب للنظر على العمل . وكيف تكون الشفاعة من هول الموقف والحساب لم يتم بعد وكان الشفاعة هنا ضد الحساب اى منقضة لتطبيق قانون الاستحقاق ؟ وقد تكون للنبي شفاعات اخرى غير هاتين الشفاعتين يكثر من ذكرها الخيال الشعبي الذى ينطلق لتحديد زمانها ومكانها وأشخاصها كلما زاد الاحساس بالبطولة الفردية واشتدت حاجة الانسان الى مخلص بعيدا عن فعلهم وخارج أنفسهم (١١٦) . وكيف يشفع الرسول لغيره وهو نفسه بشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق ، وهو نفسه محاسب ، بل غيره من البشر ؟ كيف يكون له هذا القدر من الشفاعة وهو ايضا محكوم عليه وليس حاكما ، وهو متهم وليس قاضيا ؟

والاخطر من ذلك كله هو تعميم الشفاعة لغير الرسول وبالتالي لا تصبح خاصة به وحده وميزة له باعتباره آخر الانبياء والمرسلين وتصبح عامة للملائكة والابناء والرسل والاولياء والصالحين والشفعاء والعلماء وصلحاء الامة والمؤمنين ولكل الناس على قدر منازلهم والفقراء واطفال المؤمنين . ان تعميم شفاعة النبي له ولغيره يقضى على الخاص فيصبح عاما وبالتالي يضيع كلية قانون الاستحقاق ووقوع الجزاء طبقا للاعمال . كما انه يسقط شفاعة النبي كخصوصية له وهو القصد من

(١١٥) صفة ما يفعله الرسول انه لا يبدأ بالشفاعة بل يسجد . فإذا أذن الله له شفع من أسعد الناس بها . ولا تكون لمن أشرك بالله ، الكتاب ص ٣٧ - ٤٠ ، حاشية الخلخالى ص ٢٧ ، ثم بعد اشتداد هول الموقف يشفع محمد الشفاعة العظمى وهى شفاعة في فصل القضاء بين جميع الخلائق عندما يشتد الهول عليهم ويطول وقوفهم فيستشفعون به فيشفع لهم عند ربه في ذلك ، الحصون ص ٨٧ .

(١١٦) ويجب الايمان بشفاعة نبينا محمد العظمى في الموقف ، وله شفاعات غيرها ، العقيدة ص ٧٤ .

الشفاعة . بل انه ينفي الشفاعة كلية طالما غاب القصد منها وتوقف معناها الاول . كما ان تعميم الاوقات والاماكن والاشخاص هو قضاء على وقت الحساب وخصوصية المكان واصحاب الكبائر . وأن اثباتات الشفاعة في الدنيا ولكل الناس ليجر الى الوساطة والمحاسبة والتحيز ويقضى على العمل وهو اساس الاستحقاق في الدنيا . وكيف تكون الشفاعة للكل والملك غير مكلف اساسا والانسان اعظم منه ؟ وطبقا لاي مقياس سيشفع الملك ؟ كيف تشفع الملائكة في البشر ؟ اليس الانسان افضل منها بتقبله الامانة ؟ ألم تسجد الملائكة لآدم ؟ ألم تعارض الملائكة ارادة الله كما فعل ابليس ؟ وهل الملائكة لها رسل وتكليف ، خاطبها الله ونادى عقلها واستثار حريتها كما فعل مع الانسان ؟ لا يشفع للانسان الا عمله ، فالاستحقاق احد مظاهر التكريم . وهل يشفع نبي لنبي آخر مظه ؟ واذا كانت الشفاعة لصاحب الكبيرة فهل من الانبياء من ارتكب الكبائر ؟ واذا كان قد حدث فلماذا يشفع للنبي ولا ينسال استحقاقه ثوابا بحسناته وعقابا بسينئاته ، وهو بشر ، اسوة بباقي البشر ؟ اليس محمد سيد المرسلين وخاتم الانبياء والشفاعة خاصة به وتكريم له ؟ كيف يشفع له نبي آخر وهو شاهد الشهاداء « فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » ؟ وكيف يشفع موسى وهو الغاضب الكاره ؟ كيف يشفع نوح وهو اللاعن المذموم ؟ كيف يشفع عيسى وهو الحنون القابل لكل الشرور والآثام عن رضا وطيب خاطر ؟ كيف يشفع يحيى وهو المقطوع الرأس ؟ كيف يشفع النبي وهو يستسلم للقضاء ويرى ان كل ما يقع من شرور في العالم إنما يتم باذن الله وبكمال ارادته ومشيئته ؟ وهل يشفع الاولياء ؟ الا يضع ذلك الاولياء في مصاف الانبياء والرسول والملائكة ؟ وما مقياس صدق الولاية ؟ لقد فرق الفقهاء من قبل بين اولياء الشيطان واولياء الرحمن من اجل القرينة بين الكذب والادعاء والسحر والشعوذة وبين الولاية الحققة . وهل هناك ولاية اساسا ؟ اليس ذلك ادخلا لمعلوم التصوف في علم اصول الدين ؟ ان الاعتماد على شفاعة الاولياء هو تدمير للعقل والفعل وهما دعائم قانون الاستحقاق . وهل تشفع الصحابة وهم اولى بالشفاعة ؟ وهل الصحابة في مكانة الملائكة والانبياء والرسول كشفعاء ؟ الا يخطئ الصحابة

ويصيون ؟ الصحابة محاسبون مشفوع لهم مثل غيرهم . كيف يكون المشفوع له شفيعا ؟ وهل يشفع عمر ان يشفع عثمان ؟ ومن يشفع لابي سفيان ؟ وهل يشفع عمر لخالد بن الوليد او خالد بن الوليد لعمر ؟ وهل يشفع الشهداء ؟ ان الطليعة قد ضحت بنفسها وطالما حاولت تجنيد الجماهير معها . فبعد ذلك هل تشفع الطليعة في الخانعين والوسابطين والمثبطين والقواعد والمخلفين الذين اناقلوا الى الارض ؟ هل يشفع الشهداء فيمن اعطاهم الشهادة ، القتلة والظلمة والحكام والسلاطين ؟ صحيح ان منزلة الشهادة في منزلة النبوة ولكن الشهادة عمل ، فكيف يشفع العامل فيمن لا عمل له ؟ وهل يشفع العلماء ؟ والعلماء عكس الشهداء ، هم اصحاب نظر والشهداء اصحاب فعل . الا يعطى ذلك اولوية للنظر على العمل او على الاقل يكون النظر مساويا للعمل ؟ صحيح ان النظر قيمة ولكن العمل قيمة اعظم . كيف يشفع العلم للجهل ، والمعرفة للشك ، واليقين للظن ؟ ألم يخش العلماء غير الله فباعوا علمهم على موائد الحكام ؟ وهل يعمل كل العلماء يعلمهم لم انهم هم العاملون وحدهم ؟ وهل يشفع اجتماع النظر والعمل في أحد اجزائه اى النظر وحده او العمل وحده ؟ وهل يشفع صلاح الامة واقتضاء القوم ؟ وهل يشفع الاصلح في الاقل صلاحا ؟ الا يمنع ذلك الصالح ان يكون اصلح ، مادام الاصنح سيشفع له ، وما يقده الانسان في الدنيا يجده في الآخرة ، وما لم يحصل عليه في البداية يحصل عليه في النهاية ؟ وهل يشفع المؤمنون بعضهم لبعض وكان الامر مجاملة او بتعبير شعبي « شيلنى وشيلك » ؟ وكيف يشفع مؤمن لنبي ، ويشفع الاقل درجة للاعلى درجة ؟ هل المؤمن اعلى درجة من النبي ؟ هل يشفع احد من الصحابة وهم في ذروة الايمان لحمد ؟ هل يتشفع مؤمن منهم في باقى الانبياء والرسل في ابراهيم وموسى وعيسى ؟ وكيف يتشفع مؤمن لمؤمن آخر ؟ في هذه الحالة لن تكون الشفاعة كرامة للانبياء ، وخاصة لخاتم المرسلين ، بل تكون عامة لجميع المؤمنين وبالتالي تضعيف الشفاعة باعتبارها كرامة للانبياء . وان الشفاعة بهذا المعنى لتعطى الانسان المؤمن اكثر مما يستحق ويعطى المشفوع له اقل ما يستحق ، وتحيل البشر الى قسمين ، م ٢٧ — النبوة — المعاد

يدا عليا تعطى ويذا سفلى تأخذ . وكيف يشفع الناس قدر منازلهم وبالتالي تصبح الشفاعة عامة لكل وتفقد خصوصيتها لواحد بعينه ؟ وإذا كانت المنزلة هي التى تحدد قدر الشفاعة فالعمل أساس المنزلة والشفاعة معا . وهنا تسقط الشفاعة باعتبارها بديلا للفعل . وكيف يشفع الفقراء ؟ وهل الفقر فضيلة وتقوى وصلاح يؤخذ بعين الرضا ساعة الحساب ؟ ولماذا لا يأخذ الفقراء حقهم فى الدنيا بدل أن يكونوا وسيلة لدفع العقاب عن سلبوهم حق الحياة ونهبوا ثرواتهم ؟ اليس ذلك أرواء للفقراء فى الآخرة عن طريق الإيهام ، وتحويل عبوديتهم الى سيادة ، وضعفهم الى قوة ، وعجزهم الى ارادة فينفسوا فقر الدنيا أمام غنى الآخرة ؟ بعد أن كان الفقير محكوما أصبح حاكما ، وبعد أن كان عبدا أصبح سيذا ، وبعد أن كان مشغوعا له أصبح شفيما ! وكيف يشفع أطفال المؤمنين الصابرين على البلاء ؟ وأي بلاء يصيب الأطفال فى الجنسان ؟ وكيف يرفع الظلم عن الأطفال المذبحين المعذبين المبتورى الأطراف المبقورى البطون بإيهام الشفاعة لهم وبأنهم شفعاء لجلاديتهم (١١٧) .

لذلك كله كانت الشفاعة مستحيلة بناء على عدم جواز العفو والمغفرة قبل الذوبة (١١٨) . وإذا كانت التوبة واجبة فلم الشفاعة ؟

(١١٧) الشفاعة حق وصدق وأعلها شفاعة نبينا ومن أذن له من ملك ونبي ومؤمن ، الانصاف ص ١٤٣ ، اثبات الشفاعة للنبي ومن صلحاء أمته للمذنبين وإن كان فى قلبه ذرة من الإيمان ، الفرق ص ٢٤٨ ، الحصون ص ٨٧ ، شرح الفقه ص ٨٤ ، الاصول ص ٢٤٤ .

(١١٨) أنكرت المعتزلة والخوارج الشفاعة فى أهل الذنوب وأنهم لا حظ لهم منها ، كما ينكرون القضاء والقدر والرؤية والشفاعة ، الانصاف ص ٧٠ — ٧١ (وكأنها سلسلة متوالية من الجرائم من قام بواحدة مسهل عليه بالتعود القيام بالآخرى) ، أنكرها قوم من المعتزلة والخوارج وكل من قال بأن لا يخرج أحد من النار بعد دخوله فيها ، الفصل ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ ، وأنكرت المعتزلة الشفاعة لأهل الكبائر ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، والمعتزلة فرقتان (أ) انكار الشفاعة أصلا ورأسا ورد الاخبار فيها (ب) للانبياء والملائكة شفاعة لثلاث فرق من المؤمنين : ١ — أصحاب الصغائر ٢ — أصحاب الكبائر التائبين عنها والنادمين عليها . ٣ — المؤمنون الذين لم يعملوا ذنبا أصلا (ولماذا الشفاعة لهم أذن) ، الانصاف ص ١٦٨ — ١٧٠ ، كما أنكرتها الجهمية ، الرد ص ٩٩ ، ص ١٣٤ .

وإذا كانت الشفاعة واجبة فلم التوبة ؟ الشفاعة على عكس التوبة . فالشفاعة لا تحدث تغييرا في القلوب أو الجوارح ، في الأفعال الداخلية أو الأفعال الخارجية ، في حين أن التوبة نحقق الهدف منها وهو أحداث التغير الفعلي في حياة الإنسان ، والاعتناء على النفس ، والتعليم ، وتغير الرؤية ، وتحسين السلوك . الشفاعة كسب بلا جهد ، وثمرة بلا غرس ، وجنى بلا زرع ، ومعلول بلا علة ، ونتيجة بلا مقدمات ، تقضى الشفاعة إذن على التوبة وقدرة الإنسان على انقاذ نفسه بنفسه ، بفعله المتجدد ، وتعلمه عن طريق المجاورة والخطأ . قد يركن الإنسان إلى الشفاعة مادام يعرف النتيجة مسبقا أو يهدف إليها قصدا أو يتأجر بها ويترك الجهد والتدبير والإرادة والعقل . وقد يصاغ ذلك في حجة جدلية مؤداها أن الرسول أما أن يشفع لصاحب الكبيرة وهو ما لا يجوز لأنه أثلة من لا يستحق وأما لا يشفع وهو ما يجوز لأنه يقدم باكرامه . ولما كان المكلف لا يدخل الجنة فضلا بل عن استحقاق ، وكانت العقوبة على السدوم فكيف يدخل المطيع الجنة أو يخرج المسيء من النار بشفاعة الرسول مع تأكيد الوحي أنه لا شفيع للظالمين ؟ نفى حالة استواء الطرفين بين جواز الشفاعة وعدمها يبرز الاستحقاق ليرجح نفى الشفاعة (١١٩) . أن الشفاعة تثير عدة إشكالات حتى لمثبتها . لماذا لم يشفع الرسول لم تكن له كرامة وإن شفع فإنه ينقض قانون الاستحقاق خاصة أن لم تسبقها توبة . وهل الشفاعة أعلى من قانون الاستحقاق ؟ اليس الشفاعة نقضا للاستحقاق ؟ اليس الله قادرا على الرحمة بلا شفاعة ؟ اليس الشفاعة إعطاء النبي أكثر مما يستحق من حيث كونه بشرا ، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق « قل سبحانه ربني ، هل كنت إلا شرا رسولا » ؟ ألا تجعل الشفاعة واسطة بين العبد والرب وبالتالي تقضى على أهم خصائص الإسلام ؟ أن الشفاعة تقضى على الفعل وعلى

(١١٩) وذلك مثل : إذا شفع الرسول لصاحب الكبيرة فلما أن يشفع أو لا . فإن شفع لم يجز لأنه يقدم باكرامه . وإن شفع لم يجز لأن أثلة من لا يستحق الثواب قبيل . والمكلف لا يدخل الجنة فضلا ، والعقوبة تستحق على الدوام فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ، وقد نفى الله أن يكون للظالمين شفيع الجنة ، الشرح ص ٦٨٨ — ٦٨٩ .

الجهود الذاتية وتجعل الاستحقاق مجرد تفضل . وإذا كانت الشفاعة للحصول على المراتب العليا فانها تقوم حينئذ على الطمع من جانب المشفوع لهم بل وعلى الدنية في الدين وعلى الشحاذة ، واليد العليا خير من اليد السفلى . ان الشفاعة اقرب الى الاخلاق اليهودية ، نظرية البقية الصالحة التي لاجلها يغفر الله خطايا باقي الامة والتي سمحت لها بفعل ما تشاء وعصيان القانون بفضل شفاعتها لها . وهي اقرب ايضا الى نظرية « نحن أبناء الله وأحباءه » ، والعلاقة الخاصة بين العبد والرب التي لا تقوم على أساس الاستحقاق . وتشبه أيضا عقيدة حمل المسيح لآثام البشر والتي تسمح للمؤمن أن يفعل ما يشاء مادام المسيح سيحمل وزر أخطائه بدلا عنه ويكفر عنها بدمه ولا يحورها نطق بشفاعته . وقد أصبح الشفاعة مجرد موضوع شخصي صرف ، طلب الشفاعة للنفس وانكارها على الخصوم . وان دعاء المرجسة أن يكونوا من أهل الشفاعة هو سماح لهم بأن يكونوا من العصاة أصحاب الكبائر . ومن حق من لم يشفع لهم الغضب والتبرد مادامت الشفاعة لا تقوم على استحقاق . ولا يمكن اتهام من ينكر الشفاعة بأنه يفعل ذلك لانه ليس له حظ منها ، فهذا اسقاط اثبات الشفاعة لسبب شخصي وهو العفو عن الاخطاء والمعاصي بلا توبة وعن غير استحقاق على من يقوم بانكارها حرصا على تجدد الفعل في الدنيا بالتوبة ، وعلى نتائج الفعل في الآخرة بالاستحقاق (١٢٠) . بل انه في احدى الحركات الإصلاحية الحديثة لا يستشفع بالله على خلقه . فما بال الاستشفاع بالرسول على الله (١٢١) ؟

وهناك أدلة ثقيلة معارضة على عدم جواز الشفاعة عند القدماء او على تعميمها في الرسول وفي غيره ، في وقت الحساب وفي غيره من

(١٢٠) الشرح ص ٦٩٢ — ٦٩٣ ، التوبة ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، الاصول ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

(١٢١) عند محمد بن عبد الوهاب لا يستشفع بالله على خلقه ، وانكار من قال يستشفع بالله عليه ، الكتاب ص ١٧٦ — ١٧٧ .

الآوقات . غدايتها على العموم من حيث الأشخاص والأزمان وليست على الخصوص . ولم يبق عند المعتزلة إلا العفو عن الصفات مطلقا ، وعن الكبار بعد النوبة ، والشفاعة لزيادة الثواب (١٢٢) . وهناك شبهات أخرى ضد الشفاعة يذكرها القدماء نجتمع بين النفس والعقل يصعب تنفيذها . غروايات الشفاعة معارضة بمثلها . وتضعيفها لا يزيد على تضعيف روايات الشفاعة ذاتها خاصة وأنهى وردت في روايات أخرى تمنع الشفاعة عن قاتل النفس ومدمن الخمر وعاق الوالدين ، وهي أميات الكبار التي تقضى على الحياة . وتعارض هذه الروايات أخبارا أخرى تسقط الفعل من الحساب مثل « من قال لا اله إلا الله دخل الجنة » ، أو « وان زنى وان سرق » ، أو « وان قتل وشرب الخمر رغم انه أبى ذر » . وهو ما يعارض أيضا روح الوحي وأصل العدل . وإذا كان العمل جزءا من الإيمان فكيف تتم الشفاعة فيمن لا عمل له أى لا إيمان له ؟ وكيف تكون الشفاعة لكل مؤمن وان لم يكن له عمل ؟ ان فصل الإيمان عن العمل وإخراج العمل عن الإيمان اغراء على اتیان المعاصى ودافع على ارتكاب الذنوب . ليس الظلم هو الشرك والكفر النظرى بل هو الظلم العلى ، ظلم الأعمال « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » . ولاشفاعة تنفع الكافر لأجل أعماله وليس لأجل نظره . وان إخراج العذاب من أصل الإيمان والتوحيد وجعله في الكفار وحدهم مجرد ترجسية ، حبا للذات وعداوة للآخر (١٢٣) .

(١٢٢) شرح التنفازانى ص ١٢٢ — ١٢٣ ، حاشية الخليلي ص ١٢٢ .

(١٢٣) يحاول الباقلاني في « الانتصاف » تنفيذ هذه الشبهات وهي (أ) لا ينال شفاعة أهل الكبار من أمية (ب) تأويل ذلك يستبعد الكفار (ج) من تسمى سببا وقتل نفسه فهو يتسماه في نار جهنم خالدا فيها أبدا . وروى مثله فيمن قتل نفسه بحديدة . وكذلك « لا يدخل الجنة مومن خمر وعاق والديه » (د) « لا يزنى الزانى وهو مؤمن » ، ولا يسرق وهو مؤمن . « ليس منا من يأتينا بطيئا وجاره خميصا » ، « من غشنا فليس منا » ، « لا إيمان له لمن لا أمانة له » (هـ) « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » ، (و) « ما للظالمين من جحيم ولا شفيع يطاع » (٤٠ : ١٨) ، (ز) « لا يقضى

والحقيقة ان آيات الشفاعة تشير الى النفس اكثر مما تشير الى الالهيته (١٢٤) . فالشفاعة لله وحده وليس لدونه اية شفاعة (١٢٥) . وفي حال الالهيته لغيره تكون مشروطة برضاء الله وبإذنه أو بعهد اتخذه الله مع الشفيع أو لمن يشهد بالحق (١٢٦) . وتنكر الشفاعة بأسلوب السخرية والتساؤل وكأن انكار الشفاعة أمر بديهي لا يحتاج الى انكار (١٢٧) . وان وجدت بصرف النظر عن الشفيع فانها لا تنفع في شيء

عنهم وهم فيه مدلسون « (٤٣ : ٥٧) » ، « ولا يخفف عنهم من عذابها » (٣٥ : ٣٦) ، « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب » (٤ : ٥٦) ، « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٧٤ : ٤١) ، (ج) من حلف بالطلاق أنه يفعل فعلاً يشفع له بالرسول هل يكون عاصياً أم مطيعاً ؟ الانصاف ص ١٧٠ — ١٧٦ .

(١٢٤) ذكرت الشفاعة ومشتقاتها في القرآن ٣١ مرة ليس منها للرسول استعمال واحد ! وذكرت مفصلاً ٥ مرات والباقي أسماء أي ان الشفاعة ليست فعلاً لحد . وذكر لفظ « شافعين » مرتين ، « شفيع » ٥ مرات ، « شفعاء » ٥ مرات . أما لفظ « شفاعة » فقد ذكر ١٣ مرة منها ١١ مرة بلا ضمير أي أنها غير مضافة الى أحد . وذكر لفظ شفع مرة واحدة « والشفيع والوتر » ، والليل اذا يسر « (٨٩ : ٣) » وهو المعنى اللغوي للشفاعة .

(١٢٥) وذلك مثل « قل لله الشفاعة جميعاً » ، له ملك السموات والارض « (٣٩ : ٤٤) » ، « وليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلمهم يتقون » (٦ : ٥١) ، « ليس لهم من دون الله ولي ولا شفيع » (٦ : ٧٠) ، « ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع ، ألا تتفكرون » (٢٢ : ٤) .

(١٢٦) « ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له » (٣٤ : ٢٢) ، « من ذا الذي يشفع عنده الا بإذنه » (٢١ : ٢٥٥) ، « ما من شفيع الا من بعد اذنه » (١٠ : ٣) ، « يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن » (٢٠ : ١٠٩) ، « لا تغني شفاعتهم عنهم شيئاً الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء » (٥٣ : ٢٦) ، « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » (٢١ : ٢٨) ، « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق » (٤٣ : ٨٦) .

(١٢٧) وذلك مثل « قد جاءت رسلنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ؟ » (٧ : ٥٣) ، « أم اتخذوا من دون الله شفعاء ؟ » (٣٩ : ٤٣) .

أما لغوات الاوان أو لعدم استحقاقها (١٢٨) . وهى لا تكون على الإطلاق للظالمين أو للتابعين أو للمشركين الذين أشركوا فى فعلهم آخرين معتمدين عليهم ، تابعين لهم (١٢٩) . أما الشفاعة فى الدنيا أهى خير أم شر فذلك أمر انسياسى خالص أى من عمل خيرا أو شرا فجزاؤه من جنس ما عمل (١٣٠) .

خامسا : الموت .

بعد اثبات قانون الاستحقاق ودوامه وشموله يبدأ القسم الثانى من المعاد وهو تحقيق المعاد أو تنفيذه بالفعل فى مكان المعاد وطبقا لاجراءات المعاد . وهى السمعيات بالمعنى الحقيقى اذ قد يدخل الاستحقاق كقانون عقلى أما فى موضوع خلق الافعال او فى موضوع الاسماء والاحكام (الايمان والعمل) (١٣١) . وقد تدخل السمعيات أيضا كأحد ملحقات النبوة ، والنبوة فى آخر مراحلها . وقد تتضخم فتصبح هى والنبوة نصف العقائد كما كان التوحيد من قبل النصف الاول (١٣٢) . ولما كانت احكام

(١٢٨) « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٧٤ : ٤٨) ، « انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » (٢٥٤ : ٢) ، « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » (٢ : ٢٢٣) ، « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » (٢ : ٤٨) .

(١٢٩) « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (٤٠ : ١٨) ، « أن يردن الرحمن بضر لا تغنى عن شفاعتهم شيئا » (٣٦ : ٣٣) ، « فما لنا من شافعين » (٢٦ : ١٠٠) ، « ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (١٠ : ١٨) ، « ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء وكانوا بشركائهم كافرين » (٣٠ : ١٣) ، « وما ترى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء » (٦ : ٩٤) .

(١٣٠) « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها » (٤ : ٨٥) .

(١٣١) الموضوع الاول فى الفصل السابع والموضوع الثانى فى الفصل الحادى عشر .

(١٣٢) الشرح ص ٧٣٠ — ٧٣٨ .

المعاد مبلغة من الرسول فإنه يدخل كأحد جوانب السمعيات مع السنوات والاسماء والامامة (١٣٣) . وفي العقائد المتأخرة وتحت أثر علوم الحكمة تضمحل السمعيات كلها ولا يظهر الا المعساد وهو ما سبقت اليه الفلسفة (١٣٤) . وأحيانا تختفى السمعيات في العقائد المتأخرة كما أنها لم تكن قد ظهرت بعد في إحدى العقائد المتقدمة (١٣٥) وكما تختفى السمعيات من إحدى الحركات الاصلاحية الحديثة تتضخم أحيانا في العقائد المتأخرة وتمتلئ بالاحاديث الغيبية وبالتاريخ والتصوف (١٣٦) . ونبدأ المصنفات القديمة عادة بالسمعيات ثم بقسائون الاستحقاق على أساس أنه هو مقياس الحكم وأساس الحساب في حين أن قانون الاستحقاق هو الأساس العقلي للسمعيات وما السمعيات الا تشخيص وتخيل وتمثيل له . وقد يتأرجح موضوع الشفاعة بين الاستحقاق العقلي والسمعيات التخيلية . ومع ذلك يبرز سؤال : هل يمكن وضع السمعيات في بناء عقلي؟ كيف يمكن أن توجد سمعيات في بناء عقلي؟ ونظرا لاعتماد السمعيات على الاخبار أى على صدق النبي ارتبطت بموضوع النبوة في حسين ارتبط الاستحقاق بموضوع العدل وهو من العقليات . فاهور المعساد كجزء من السمعيات مضادة لاصول التوحيد ، فالجهل مضاد للمعرفة ، والقبول مضاد للتأصيل (١٣٧) . ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة

(١٣٣) النهاية من ٤٦٧ — ٤٧٠ . الاقتصاد من ١٠٧ — ١١١ ، العقيدة من ٣ ، الحصون من ٨٢ — ٩٩ ، المواقف من ٢٨٢ — ٢٨٤ .

(١٣٤) المحصل من ١٦٣ — ١٧٢ ، ليس في هذه المسألة موضع بحث ، تأخيص المحصل من ١٧٢ .

(١٣٥) المنوسية ، التحقيق ، المحيط بالتكليف .

(١٣٦) الرسالة ، الجوهرية ، العقيدة .

(١٣٧) وأما سائر الاخبار السمعية فإذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك والسمع والطاعة له فإن عرفنا لها وجها بالدليل العقلي فيه ضرورة وخبر وأن لم نعرف له وجها فتسلم وتصديق . وما يستحيل في العقل وكان بين الاستحالة يعرف وجه استحالة . ونعلم أن الصانع والأمين لا يقرر المستحيل فيطلب لكلامه محملا صحيحا . فإذا وجدناه مخبرا

وليس من القرآن مما يوحى بأنها شرعية لا أصلية ، عقلية لا عقلية ،
وبالتالى يمكن الاستغناء عنها ، باعتبارها ظنا خالصا تخضع لمصدق
الرواية ومدى الحاجة لها . غلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى
لوجدت في القرآن . يقين السبعيات اذن يقين خارجي خالص ، وليس له
الا برهان خارجي وهو صدق الرواية وصحتها تاريخيا . ولما كان هذا
اليقين الخارجى لا يصل الى حد التواتر وبالتالي فانه يكون ظنيا مرتين ،
مرة لانه رواية واخرى لانه خبر آحاد . لا تعطى السبعيات يقينا نظريا ،

والا آمنا وصدقنا بالظاهر ووكفنا علم الباطن الى الله ورسوله ، النهاية
ص ٤٦٧ ، في بيان وجوب التصديق بأمر ورد بها الشرع وآلى ما يعلم
بالشرع دون العقل وآلى ما يعلم بهما . فالمعلوم بدليل العقل دون الشرع
مثل حدوث العالم ووجوب الحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك
ما لم يثبت لم يثبت بالشرع . واما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص احد
الجائزين بالوقوع فذلك من مواقف العقول وانما يعرف من الله بوحى
والهام . ونحن نعظم من الموحى اليه بسمع كالحشر والنشر والعقاب .
واما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة كمسألة
الرؤية . وما ورد بالسمع ينظر فلو جوزه العقل وجب التصديق به قطعيا
ان كانت الادلة الرؤية . وما ورد بالسمع ينظر فلو اجازته العقل وجب
التصديق به قطعيا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها . وان
كانت ظنية وجب التصديق باللسان والقلب وهو عمل ينبنى على الظن .
اما ما قضى العقل باستحالته فيجب تأويله فليس في السمع قاطع مخالف
للعقول ، الاقتصاد ص ١٠٧ - ١٠٨ ، يجب الايمان بالخبر المتواتر او
بالاجماع فهذا ما توجبه العقول ويفرضه الاعتقاد . وكل ما يثبت بالخبر
الواحد ، واختلفت فيه الامة لا يكون شرطا لصحة الايمان فاذا ما انفقت
فيه الامة من غير تأويل فانه من شرائط الايمان كعذاب القبر والصراف
والميزان والشفاعة والعروج الى السماء ، ومن انكرها كفر ، الدر ص
١٦٦ ، الاخبار التي يلزمنا العمل بها ثلاثة انواع : (ا) تواتر (ب) آحاد
(ج) متوسط بينهما . مستفيض يشارك التواتر في ايجابه للعلم والعمل ويفارقه
من حيث ان العلم الواقع عنده يكون علما مكتسبا نظريا . والعلم الواقع
عن التواتر يكون ضروريا غير مكتسب اجمع الفقهاء على صحته مثل
الشفاعة والحساب والخوض والصراف والميزان وعذاب القبر ومسؤول
الملكين وهو على اقسام : (ا) اخبار الانبياء في انفسهم وخبر من اخبر النبي
عن صدقه والعلم بصدقه مكتسب (ب) الخبر المنتشر من بعض الناس اذا
اخبار تحضره قوة لا يصح معهم التواطؤ على الكذب ولم ينكر منهم احد
وقوعه مثل الخبر بمعجزات النبي (ج) الاخبار المستفيضة .

خاصة اذا كانت اخبار احساد وانما تعطى يقينا عمليا فقط ، وتظل ظنية من حيث النظر . فالغاية من السمعيات اذن ليست اعطاء حقائق نظرية بل اعطاء توجيهات عملية . لا تهدف الى يقين العقل بل الى احتمال الممارسة . كما ان الحقائق النظرية التى تعطىها ليست ضرورية اى فطرية طبيعية ولكنها حقائق مكتسبة تتم عن طريق التعلم والتفكير . فهى حقائق لا تنبع من النفس بل تاتى من المجتمع وبالتالي لا تكون حقائق ثابتة وعامة وشاملة بل تتغير تبعا لتغير المجتمعات ، وتكون مشروطة بمستوى العلم فى كل مجتمع وبدرجة رقية فيها يتعلق بالقدرة على التفكير والانتقال من مستوى الحس والتمثيل والتخيل الى مستوى العقل والنظر والبرهان .

١ - الانتقال من الحياة الى الموت .

تبدأ رحلة الحياة الاخرى بالموت . فماذا تعنى الحياة وماذا يعنى الموت ؟ وكيف يقع الموت طبيعا ام قسرا ؟ واذا تم قسرا فهل يكون بالقتل ام بالشهادة ؟ بفعل الآخر ام بفعل الذات ؟ وتتراوح الاجابات على هذه التساؤلات بين ثلاثة مستويات : المستوى الالهى والمستوى الطبيعى والمستوى الانسانى . فالموت على المستوى الالهى هو عود الى موضوع الآجال والارزاق والاسعار . فالموت هو نهاية الاجل وانقضاء العمر . فكل اجل كتاب (١٣٨) . فالايمان بوجوب الموت احد مظاهر السمعيات ، اما المستوى الطبيعى فانه يجعل الموت موضوعا للعلم . ولما كانت الطبيعيات الهيات مطلوبة وكانت الالهيات ايضا موجهة اساسا ضد الطبيعيات كان الموت كموضوع طبيعى بين الطبيعيات والالهيات . فاذا كانت الحياة حركة ، فالموت سكون . واذا كان الجسم الحى لا يتحرك الا بدافع الموت نهسية للدوافع والبواعث . وما الفائدة من تحريك الله

(١٣٨) ان عمر كل انسان مقدر بتخصيص الله ، لا يزيد ولا ينقص حتى المقتول فانه ميت بأجله ، الحصون ص ٨٦ ، انظر ايضا الفصل السابع ، خلق الانفسال ، خامسا ، افعال الوعى الفردي والاجتماعى ٢ — افعال الوعى الاجتماعى (١) الآجال .

لجسم ميت بلا دافع وكان الله يعمل خارج قوانين الطبيعة بل وضدها؟
أما المستوى الانساني فانه متعدد الاتجاهات بين الوصف الصوري
والوصف المادي والوصف الشعوري الخالص . فالموت مضاد للحياة ،
والضدان لا يجتمعان . والموت ليس عدما محضاً ولا فناً محضاً بل
انقطاع تعلق الروح بالبدن مما يتطلب فيها بعد تحديد معنى الروح وكيفية
تعلقها بالبدن . والموت انتقال من حال الى حال ، ومن دار الى دار .
فالموت تحول ، واستمرار للحياة بشكل آخر ، وهو ما يتطلب اثباتات
المعاد وكيفيته (١٣٩) .

فان لم يحدث الموت طبعاً فانه يقع اما بالقتل او بالشهادة . فما
هو القتل وما هي الشهادة ؟ لقد عرف القدماء القتل عن طريق تحديد

(١٣٩) يظهر المستوى الالهي في عدة تساؤلات مثل : اختلفوا في الحياة
والموت . فمنهم من كان يضيفها الى الله مجعلاً ومنهم من كان يضيفها الى
غيره وهو الحي الميت . وعند معمر خلق الله الموت والحياة نصاً ،
(وكيف يتم فهم ذلك من زعيم الطبياعين ؟ هل ذلك مجرد دفاع تقليدي
من الخياط ضد اتهام ابن الراوندي وضد اتهامات الاشاعرة ؟) الاتصال
ص ٥٦ — ٥٧ ويظهر المستوى الطبيعي في عدة تساؤلات واجابات أخرى
مثل : ثم اختلفوا في الحياة على مقالتي (ا) الحياة عرض والموت عرض .
(ب) القتل عرض يحل في القاتل والحياة جسم لطيف يحل في جسد المقتول
وانما يضاد الحياة الموت الذي هو جسم يمنعها من الحس الذي هو
خاصتها . فهذا سمي موتاً وهو موت وميت كما انها حياصة وحى . ان
الامانة التي هي ادخال الله الجسم المضاد عليها تكون وحسها قائم كما
ان القتل الذي هو ادخال ذلك الجسم ايضاً عليها يكون وحسها قائم ،
مقالات ج ٢ ص ٩٨ ، أما المستوى الانساني فانه يطرح عدة تساؤلات بين
المستويين الاولين ، وتتراوح بين الصورية والمادية والشعورية وذلك مثل :
اختلفوا في القتل هل يضاد الحياة ام لا على مقالتي بين النفي والاثبات ،
مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند الاشعري الموت كيفية وجودية تضاد الحياة
فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمعان فيسه . ليس بعدم محض
ولا فناً صرف بل انقطاع تعلق الروح بالبدن ، ومفارقة وحيلولة بينهما ،
وتبديل حال بحال ، وانتقال دار الى دار ، عبد السلام ص ١٣١ ، لكل
انسان روح جرت عادة الله انهما اذا كانت في جسده كان حياً واذا فارقت
لعلة الموت ، الحصون ص ٨٦ ، ويقول ابو بكر الاصم لا أدري ما الروح
ولم يثبت شيئاً غير الجسد ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

مكانه في القتال أو في المقتول ، في العلة أو في المعلول . فقد يكون القتل من الضارب الذي يسبب خروج الروح . وإن حركة الضارب دون خروج الروح لا تكون قتلا . فالقتل هنا من العلة أولا قبل أن تكون من المعلول . وقد يكون القتل هو حركة خروج الروح أولا مع كون القتل من القتال . فيكون القتل في هذه الحالة من المعلول أولا قبل أن يكون من العلة . والمسؤولية في الحالة الأولى تعزى إلى القاتل كلية فهو العلة الفاعلة في حين أنها تعزى إليه في الحالة الثانية جزئيا لأن القتل أولا هو حركة في المقتول بمناسبة القاتل وليست منه . قد يموت المقتول خشية السيف قبل أن يهبط السيف عليه . وفي هذه الحالة يكون القتل من المقتول أكثر من القاتل . ويتأكد ذلك المعنى بجعل القتل في المقتول حينما يخرج الروح منه بسبب القاتل على عكس الموت عندما يخرج الروح بلا سبب . وقد يكون القتل في القتال والمقتول معا ، في المقتول حال وقوع القتل به وفي القتال حال فعل القتل . فيكون القتل حينئذ في العلة والمعلول في آن واحد . وقد يتحدد القتل في المقتول وحده لا عن سبب أو من كونه معلولا بل عن طريق إبطال البنية ومنع الحياة من الجسم مثل قطع الرأس . فالقتل تغيير في البنية وحدوث خلل فيها واضطراب في نظامها (١٤٠) ، ولما كان تحديد القتل بهذا المعنى يحيل إلى الروح جزاء التساؤل عن الروح حتى لا يتم تعريف شيء وهو القتل بشيء آخر اغمض منه وهو خروج الروح . فالروح عند البعض جوهر والا لم تقمض ، جسم لطيف تشبك بالبعث كاشتباك الماء بالعود الأخضر . وهي عند

(١٤٠) اختلفوا في القتل أين يحل ؟ (أ) في القاتل (ب) في المقتول ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ ، واختلفوا في القتل أين هو ؟ (أ) عند النظام حركة الضارب بعدها خروج الروح . ولا يسمى قتلا دون خروج الروح (ب) الحركة التي تخرج بعدها الروح عند الله . فالقتل في القاتل والمقتول بغيره (ج) عند بعض المعتزلة خروج الروح عن سبب من الإنسان ، وخروجها لا عن سبب موت ، والقتل في المقتول (د) عند ابن الراوندي القاتل قاتل في حال فعله ، والمقتول مقتول في حال وقوع القتل به (هـ) هو إبطال البنية . فكل فعل يمنع الحياة من الجسم مثل قطع الرأس يكون قتلا ، مقالات ج ٢ ص ٩٦ — ٩٨ .

البعض الآخر ليست جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بآثار سدن للتدبير ، غير داخل منه ولا خارج عنه . هناك اذن تصور ان الروح ، مادی وصورى وكلاهما ظن . قد توجد بالامر والخلق وقد توجد تدرجيا وكلاهما ايضا ظن (١٤١) .

أما الشهادة فانها تأتي من التفرقة بين المقتول والميت . مهمل كل مقتول ميت ؟ فالمقتول ليس بميت من أجل اغساح المجال لحياة الشهداء . فاذا كان كل مقتول ميتا عند البعض وذلك لان كل نفس ذاتقة بالموت فانه عند البعض الآخر المقتول ليس بميت . واذا كان التصديق بالموت يقع عند البعض بالحس والمشاهدة دون ما حاجة الى نص فانه عند البعض الآخر هو فراغ الأجال كما هو في النص . فاذا كان الموت عند البعض مجرد اختلال في نظام الطبيعة كما كان القتل أو هو مسار كوني ، أرحام تدفع وأرض تطلع ، دورة مستمرة من الحياة الى الموت ، فانه عند البعض الآخر مجرد صفة للميت كما ان الحياة صفة للحى . ولكن يظل السؤال . هل الموت وجودى ام عدمى ؟ اذا كان وجوديا عند البعض فهو كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة ويكون عند البعض الآخر عدمى أى عدم الحياة ، ويكون التقابل بينهما مثل التقابل بين الملكة

(١٤١) جوهزية الروح هو مذهب أهل السنة من المتكلمين والمتحدثين والفقهاء والصوفية . فهو جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر . وعند المعتزلة مع جماعة من الصوفية ليست الروح جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل فيه ولا خارج عنه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ — ٦١ ، اختلفوا في حقيقة الروح . قيل جسم لطيف تشابك الجسد مشابكة الماء للعود الأخضر . أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في الجسد . فاذا فارقت تومت الموت الحياة . الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ثابتة . وإلى هذا مال مشايخ الصوفية . وعند جماعة من أهل السنة الروح جوهر سار في البدن كسريان ماء الورد في الورد . خلق الله الروح بالامر التنجيزى وللبعض الآخر بالوصف التدريجى ولكن يفوض عليه الى الله ، شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ .

والعدم (١٤٢) . ولكن في الشهيد يحى التقابل إذ أنه ميت حتى مما يدعو الى سؤال : هل الموتى أحياء تتصل أرواحهم بأجسادهم ؟ ان لم يحدث ذلك عند الميت فإنه يحدث بالضرورة عند الشهيد ، فالشهداء أكمل حياة من الموتى . وهذا هو معنى أن أرواحهم في حواصل طيور خضر أى أن الأرواح متصلة بالأجساد . فالشهداء حى ، وجسده حى ، وروحه فى جسده (١٤٣) . وقد يفسر ذلك فى الدنيا بعد آثار الروح فى الجسد فى قدرة الجسد فى الحياة على ازدياد القدرات الحسية فيه (الرؤية والشم عن بعد) أو فى الموت فى مقاومة الجسد لمظاهر التحلل . فإذا كان الشهداء أكمل حياة من الموتى قول الانبياء أكمل حياة من الشهداء ؟ ولا يقتصر الأمر فقط على الانبياء الشهداء مثل يحيى وعيسى بل على الانبياء الذين كانت حياتهم شهادة من خلال أعمالهم واخلاصهم رتغابهم فى أداء الرسالة وتبليغ الامانة (١٤٤) . والحقيقة أن الشهادة تتحدد بأهدافها . فليست الشهادة لذة فى إبدان الشهداء سواء لحاجة أم لغير

(١٤٢) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أو — كل مقتول ميت ، فكل نفس ذائقة الموت ب — عند الكعبى المقتول ليس بميت ، مقالات د ٢ ص ٨٤ ، الجوهر ، د ٢ ص ٦١ — ٦٢ ، وعند أهل السنة التصديق بالموت أى بنفسه الكل لا يحتاج الى النص لانه مشاهدة فى حين أنه عند فريق آخر من أهل السنة هو فراغ الآجال . وبينما هو عند الحكماء مجرد اختلال فى نظام الطبيعة فإنه عند الدهرية أرحام تدفنع وأرض تبلى . واجابة على سؤال : هل الموت وجودى أم عدمى ؟ الموت وجودى عند الاشعرى فهو كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة . وهو عدمى عند الزمخشري والاسفراينى أى عدم الحياة . فالتقابل بين الملكة والعدم . والموت صفة للميت كما أن الحياة صفة للحى ، البيجورى د ٢ ص ٦٠ — ٦١ .

(١٤٣) وهذا هو معنى آية « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (٢ : ١٦٩) . هم أحياء يرزقون يشتهون كما ترزق الأحياء بالأكل والشرب واللباس ، الاتحاف ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(١٤٤) الموتى أحياء لاتحسب أرواحهم بأجسادهم . الشهداء أكمل حياة منهم ، والانبياء أكمل حياة من الشهداء ، التحفة ص ٩٠ — ٩١ ، شرح الخريدة ص ٥٩ — ٦٠ .

حاجة والا وقعنا في نظيرة حسية للامر بل تتحدد بالفساية او الهدف الذى مات الشهيد لاجله . فهنسك شهيد الدنيا الذى قاتل من اجل الغنية وهى ليست شهادة بل طمعا فى الرزق وحبا فى الدنيا وايثارا للبال خاسرة وانسه ليس ماله بل مال الآخرين . وهناك شهيد الآخرة كالمطعون والمبطون . فهو مثل الاول فى الثواب ولكن دونه فى الحيسة والرزق ولا تجرى سابه احكام الشهداء فى الدنيا غائه يغسل ويصلى عليه . فهو شهيد لانه مات مقتولا دون توقع ودون استعداد للموت اختطفه الموت اختطافا ، وانتزعت منه الحياة انتزاعا . يضاف الى ذلك قدر الآلام . وهناك شهيد الدنيا والآخرة ، شهيد الحرب الذى قاتل لاعلاء كلمة الله وهو اعلى الشهداء منزلة وارفعهم درجة . وهو الذى يضحي بحياته فى سبيل المبدأ والعقيدة (١٤٥) . وقد يكون كل من قتل ظلما فهو شهيد . وقد يكون كل من

(١٤٥) عند الاشاعرة الشهادة كل من قتل مظلوما او مات من بعض الامراض الخصوصية كالحرىق والغريق وموت المرأة فى طلقها . والشهداء نوعان ا — شهيد يغسل ويصلى عليه وهو الذى مات حتف انفه موتا او جرح فى قتال الكفرة او اهل البقى او مات فى المعركة ب — شهيد مقتول فى المعركة لا يغسل . واختلفوا فى الصلاة عليه . عند الشافعى لا يصلى عليه وعند ابى حنيفة الصلاة عليه ، الاصول ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

ووصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من مشتهى الجنات

الجوهرة ص ٩٠ — ٩١ .

واختلفت المعتزلة فى الشهادة على اربعة اقاويل : ا — الصبر على ما ينال الانسان من الم الجراح المؤدى الى القتل والعزم على ذلك وعلى التقدم الى الحرب والصبر على ما يصيبه . ب — الحكم من الله ان قتل من المؤمنين فى المعركة بانه شهيد وتسميته بذلك ح — الحصول لقتال العدو فاذا قتل سمى شهادة د — هم العدو قتلوا ام لم يقتلوا . هم الشاهدون لهم ولا عملهم ، العدو المرضيون ، مقالات ح ا ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، وعند مجموع المعتزلة الصبر على الجراح والعزم على ذلك قبل وقوعه وليس قتل الكافر للمؤمنين شهادة . وعند المعتزلة باسرها الا بشر بن المعتز وضرار بن عمر لا يحل لاحد تمنى الشهادة ولا ان يريدوها ولا ان يرضاهما لانها تغليب كافر على مسلم . وانها يجب على المسلم انه يجب الصبر على الم الجراح فقط اذا اجابته ، وعند الكرامية ان يصيب المؤمن من البلاء ما يوجب تكفير ذنوبه كلها ، الفصل د ه ص ٤٤ ، ح ٢ ص ١١٩ .

صبر على الالم والقنصال في الحروب هو الشهيد . وقد يكون الشهيد هو من جعل حياته شهادة على عصره مثل الشاهد العدل . فالشهيد هو الشاهد ، والشهادة تكون على العصر كما تكون بالنفس . الشهادة هي الصبر على البلاء والتم الجراح والمعاناة وليس مجرد القتل . الشهادة في الحياة وليست في الموت ، وشهادة الموت هي أعلى درجة من شهادة الحياة . ولكن هل تكون الشهادة أحيانا طمعا في الدنيا وتعويضا عن الحرمان فيها ؟ فالشهداء في الغالب من الفقراء ، وغالبا ما لا يستشهد الغنى حرصا على ما لديه في الدنيا وعدم حاجته الى التعويض . الشهادة التضحية بالاتل وايتبار للاكثر ، التخلي عن العارض بالابتقاء على الجوهر . ومع ذلك فالشهادة في أعلى درجاتها هي من أجل تحويل العريض الى جوهر ، والطارىء الى دائم وذلك بمقاومة الظلم والطغيان من أجل تحقيق المثال في الواقع لا هروبا من الواقع او تعويضا عن مآسيه ولا رغبة في المثال وهجر الواقع والتخلي عن المسؤولية عنه . فالشهادة ليست حكما من الله على الانسان بل هي الهدف الذي من أجله يضحي الانسان بحياته تحقيقا له ونصرة لمبدئه . وما دام الشهيد قد ضحى بكل شيء بحياته كلها فان ذنوبه في هذه الحالة تستدرك ، فان الشهادة أعلى درجة من درجات التوبة . تمتص الاعمال الجزئية داخل الفعل الكلى ، ويصبح الفعل الكلى حاويا لكل الاعمال الجزئية ، وربما دون ما حاجة الى قانون الموازنة والتكفير عن الجزء بالكل .

٢ - أحكام الاموات :

وأحكام الاموات أقرب الى علم الفقه منه الى علم اصول الدين أى الى علوم الفروع منها الى علوم الاصول . وتشمل حكم الكفن والمؤنة والغسل والدفن . ومنها حكم الديون والوصايا التى تقضى منهم . ومنها أيضا حكم الميراث . اما الكفن والمؤنة فمن رأس مال الميت كجزء من تصرفه الاخير وقبل الديون والوصايا والميراث . وان تطوع اجنبى بذلك أبقضاء لتركته لديونه فانه يتم بموافقة ورثته . والتطوع خير وتعاون وبر بالآخرين . والمبتطوع قضاء بعض الديون ارضاء للطرفين ، للميت وللحي على السواء افضل من الكفن والمؤنة . فان لم يكن له مال فكفنه ومؤنه على

من كان ينفق عليه في حياته كرد للجميل وحسن التصنيع . فان لم يكن غنى بيت المال ، مال المسلمين ما يغنى عن الجبيع . غرامة كتيبة بأبنائها في الموت ان تناسلتهم في الحياة . وكفن المرأة ومؤنتها على الزوج او عند ذوى الانساب منها . وان لم يكن لهاذا ولا ذاك او كانوا ولكن عن عجز غنى بيت المال غنى عن الجبيع (١٤٦) . فمواراة الجسد القراب بكل مظاهر الاحترام والتكريم حق للانسان يقوم به الآخرون عنه ذوى القربى او من ينوب عن الامة . واحترام الجسد امتداد لاحترام الانسان . واحترام الانسان حيا كجسد وحقه في المأكل والمشرب والملبس والسكن حق ممتد منذ لحظة الموت في الغسل والكفن والمؤنة ، فلا تأكله السباع ، ولا يترك جيفة ، ولا يحرق فتذروه الرياح او يلقي به في البحر او يحنط حفاظا عليه من البلى او يوضع رفاته في حائط . انما نشأ الجسد من الطين والى الطين يعود ، وخرج من الارض والى الارض يعود .

اما حقوق الآخرين فيتم ردها بالبينة وبشهادة الميت وقت الصحة ثم وقت المرض ثم باقرار الورثة بعد الموت (١٤٧) . وتنقسم حقوق الآخرين طبقا لنسبة الديون اقرارا للمعدل وآداء للحقوق . فان كانت التركة تقضى بالديون ولا يفيض منها شيء قضيت . وان كانت تقصر عن الديون وكان صاحب الدين واحدا قضى اليه بعد الكفن والمؤنة . وان كانوا جماعة وكان بعضهم اولى من بعض كالمرتدين والمجنى عليه وراى السلعة بالعيب ونحوهم فهو مقدم فيها اولى به على غيره . فالحقوق اولويات . ورد الحاجة الى المرتدين اولى من تعويض المجنى عليه .

(١٤٦) كفن المرأة على الزوج عند ابي حنيفة وعند ذوى الانساب عند الشافعى ، الاصول ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

(١٤٧) عند الشافعى لا فرق في رد الديون بين ما يثبت عليه بينة وما اقربه قبل موته . وقدم ابو حنيفة ما اقربه في حال الصحة على ما اقربه في حال المرض . والاجماع على ان ما اقربه قبل موته مقدم على ما اقربه الورثة بعد موته . الاصول ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

م ٢٨ — النبوة — المعاد

وتعويض الجنى عليه أولى من رد السلعة المعابة . وإن كانت ديونهم في الذمة ولم يكن بعضهم أولى من بعض قسمت التركة بينهم طبقا لمقادير ديونهم . فإن لم تكن كافية قسمت التركة بينهم طبقا لنسب ديونهم . فإن فضل شيء قضى كما أقر به الوارث . فحقوق الآخرين دين في رقة الورثة . والورثة هم امتداد للميت وللوفاء بحقوقي الآخرين .

أما الوصايا والعطايا فانها تنقل من حدة الميراث . فالسالم للغير بصرف النظر عن الانساب والارحام وصلة الدم والقربة . فالوصايا الثلث . وللورثة رد ما زاد منها على ثلثي الباقي من التركة بعد المؤنة والديون (١٤٨) . أما العطايا في المرض فقد تكون من الثلث وقد تكون من رأس المال الا العتق في المرض فانه من الثلث (١٤٩) . وتقدم العطايا في المرض على الوصايا . وتقدم من كل واحدة منها ما قدمه اذا عجز الثلث عن الكل ، فارادة المحتضر وقرار آخر لحظة في حياته في النهاية له الاولوية على نسب التوزيع للتركة وكان الانسان حتى آخر لحظة قادر على الفعل الارادي الخاص قبل القانون الصوري العام .

أما الميراث أي ما تبقى من التركة فليس هناك الا القانون الصوري السالم طبقا لنسب القرابة . ولا تعني القرابة هنا مجرد النسب والعصب والدم بل تعني درجة الارتباط بالميت والشعور به ، الفرح بحياته والحزن بموته ، لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى ، بين الآباء والاجداد ، بين الإبناء والاحفاد (النسب الطولي) ، ولا فرق في ذلك بين أبناء الاعمال أو العمت (النسب العرضي) . ولا فرق في ذلك بين الزوج والزوجة بحكم العشرة المشتركة التي تعادل حكم القرابة والرحم ، ولا فرق في ذلك بين العصابة

(١٤٨) هذا في رأي الاكثرين ، الاصول ص ٢٠١ .

(١٤٩) عند الاكثرين العطايا التي في المرض الذي مات منه من الثلث ولكنها عند أهل الظاهر من رأس المال الا العتق من المرض فانها من الثلث ، الاصول ص ٢٠١ .

والحلف ، بين الحر والمولى المعتق (١٥٠) .

أما الصدقة والدعاء والصلاة على الميت فإن كل ذلك يدل على إمكانية استمرار فعل الانبسان حتى بعد الموت من خلال فعل الآخرين غيبه واثروهم عليه . كما أن الإنسان بعد وفاته يكون له أثره على الآخرين من خلال أعماله وسننه وأعماله وانكساره فذلك للآخرين أثر عليه من خلال صدقاتهم ودعائهم وصلاتهم له . وهو حق الإنسان مردود إليه . فكما أدى الإنسان خيرا في حياته للآخرين فانهم يردون له الخير في مماته . فالصدقة تقع من الحي إلى الميت ، وواجب الانا تجاه الغير ، واستمرار لفعل الميت وكأنه حي عن طريق الصدقة بصرف النظر عما يقوم بها كحركة جسمية . والدعاء ، دعاء الحي للميت ، يعنى استمرار حياة الميت واعطائه نعمة أخرى للفعل هذا إذا كان دعاء للأحياء فعلا . أما إذا كان مجرد التعبير عن أمانى بصدق والتركيز على الأهداف بالقلب مما يخلق موضوعه الشعورى كشرط لايجب لاداه بالفعل ، فالدعاء للآخر يكون من هذا النوع ، استمرارا لأمانيه وتركيزا لقلب الآخر عليها من أجل ايجادها . أما الصلاة على الميت فهي أيضا استمرار لحياة الميت واثره في الآخرين وكان الميت ما زال يعيش في مجتمع المؤمنين ودائرة الاصدقاء . كل ذلك يعنى التواصل لا الانقطاع . وبالرغم من أن الموت نهاية لفعل الفرد المباشر بالجسم الا أنه بداية لفعل الآخرين بالجسم امتدادا لفعل الميت واستمرارا لقصدته . وقد يحدث التواصل

(١٥٠) الميراث بالفرض والتعصيب . الفرد من ستة : النصف والربع والثلثان والثلثان والستس . وأجمعوا على توريث عشرة من الذكور : ابن الابن وإن سفل ، الاب والجد من قبل الام وإن علا ، الاخ من أى وجه كان ، وابن الاخ لاب وأم أو لاب ، والعم لاب وأم أو لاب ، وابن العم لاب وأم أو لاب ، والزوج والمولى المعتق أو عصبه من الذكور . وأجمعوا على توريث سبع من الاناث ، الام والجددة والبنات وبنت الابن والاخت والزوجة ومولاة النعمة . واختلفوا في ميراث ذوى الارحام . وفي مسائل كثيرة من فروع الفرائض من أنكرها منها شيئا ما أجمعوا عليه كفر ومن خالف فيها اختلفوا فيه لم يكفر ، الأصول ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

بين الآخرين بصرف النظر عن المعتقدات النظرية . لذلك تجاب دعوى المظلوم حتى ينتصر من الظالم . ففي مقاومة الظلم واقامة العدل يتساوى كل الناس (١٥١) .

٣ — هل هناك ملاك الموت ؟

وعلى الضد من اعتماد علم اصول الدين على علم الفروع والوفاء بحقوق الميت يظهر علم اصول الدين على نحو غيبي خالص بالنسبة لملاك الموت . فنظرا لعظمة الموت وجلاله وهيئته كان الموت أصل نشأة الدين كله . ثم أصبح له ملاك كما أن لله ملائكة نظرا لعظمته وجلاله وكما أن للهلاك أعوانا وزراء . لما كان الموت حدثا ضخما في حياة الأفراد والجماعات أصبح له ملاك ، وتم تشخيصه بالخيال . وملاك الموت عزرائيل أي عبد الجبار (١٥٢) ، عظيم الهيبة ضخم البنيان ، رأسه

(١٥١) عند أصحاب الحديث والسنة الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل اليهم ، مقالات ج ١ ص ٢٢٣ ، وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم عنهم نفع لهم ، الله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات ، النفسية ص ١٥٠ ، صدقة الأحياء على الأموات ، الدعاء للأموات خصوصا في صلاة الجنائز ، العدة صدق النية وخلوص الطوية ، الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ينفعهم الله بذلك ، الصلاة على من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم الإبانة ص ١١ ، هل يستجاب دعاء الكافر ؟ هناك خلاف . وفي رأى البعض دعوة المظلوم وإن كان كافرا تستجاب فالظلم العملي يجب الإيمان والكفر النظريين ، التفتسازانى ص ١٥٠ .

(١٥٢) عزرائيل ومعناه الجبار ، وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع ، جدار رأسه في السماء العليا ورجلاه في تخوم الأرض السفلى أي منتهاها ، ووجهه مقابل للوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه ، وله أعوان بعدد من يموت ، فيرفق بالمؤمن ، وبأبيه في صورة حسنة دون غيره ، يخرجها ويأخذها بأذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه ولو أرواح الشهداء ، يسرا وبحرا ، جميع أرواح الثقلين ، الملائكة والبهائم والطيور ولو بعوضة ، وعند المعتزلة لا يقبض إلا أرواح الثقلين (الانس والجن) ، وعند المبتدعة لا يقبض أرواح البهائم إلا أعوانه ، عزرائيل من رؤساء الملائكة ، سبه

في السماء العليا ورجلاه في تخسوم الأرض السفلى ، ووجهه مقابل للوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه . وله أعوان بعدد من يهوت . يرقق بالمؤمن ويعنف بالكافر . يظهر للمؤمن بصورة حسنة وللكافر بصورة بشعة . يقبض أرواح البشر ، الأنس والجن ، ويقبض أعوانه أرواح البهائم والحشرات ! وهو من رؤساء الملائكة ، لا يجوز سبه ، بل أن سبه كفر . كان يأتي لقبض الروح جهاراً . ولما تصور في صورة شخص لقبض روح موسى فقام موسى عينه فلم يظهر منذ ذلك الوقت ولا يحكم على موسى لأن موسى من الأنبياء الحكام ! ثم أعاد الله عينه له . كان يقبض الروح بغير مرض فكثير سب الناس له فشكا إلى الله فجعل الله الاعراض قبل الموت وعلّة له يشغل الناس عنه . وهو آخر الملائكة موتاً ، الملائكة يموتون بعد النفخة الأولى ويحيون قبل الثانية ! إذا جاء والعبد على عمل صالح يسهل الموت عليه . وإذا جاءه وهو على السسواك يسهل أيضاً عليه وكان العمل الصالح يعادل السواك في الفم ! ومما يسهل الموت وما بعده من الأحوال صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب وقراءة سورة الزلزلة بعد الفاتحة خمس عشرة مرة ، فهي تعادل نصف القرآن . ويتضح من هذا كله أنها صور فنية للتعبير عن العظمة والهيبة والخشية والفرع والرغبة في الاطمئنان والتخفيف من آلام الموت .

كفر . كان يأتي لقبض الروح جهاراً . ولما تصور بصورة شخص لقبض روح موسى فقام موسى عينه فلم يظهر من ذلك الوقت . لا يحكم على موسى لأن الأنبياء أصحاب الأحكام . وسئل على : هل عانت عيناه ؟ قال نعم . والحديث في البخاري ! وكان يقبض الروح بغير مرض فكثير سب الناس له فشكى إلى الله فجعل الله الأمراض قبل الموت ليشتغل الناس عنه . وهو آخر الملائكة موتاً لأن الملائكة يموتون بعد النفخة الأولى ويحيون قبل الثانية ، العقباوى ص ٥١ — ٥٣ ، مجيء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت وكذلك السواك ! . ومما يسهل الموت وجميع ما بعده من الأحوال وغيره صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب ، وتقرأ بعد الفاتحة سورة الزلزلة خمس عشرة مرة ، وهي سورة تعدل نصف القرآن في رأي السنوسي ، البيجوري ص ٢ ص ٦٠ — ٦١ ، الحصون ص ٨٤ .

فاسمه يعنى العظيمة والجبروت مما يتفق مع هبة الموت . منظسه
ملزع تعبيرا عن خشية الانسان منه . جدار راسه فى السماء العليا
ورجله فى تخوم الارض تعبيرا عن الضخامة وأنه يملأ الارض بجسده
ومحيط بكل شئ بصرف النظر عن امكانية الحركة لمثل هذه الضخامة
وعدم التناسب بين ملاك الموت وبين الانسان من حيث الحجم ، والتناقض
بين المتناهى فى الكبر والمتناهى فى الصغر ، وعدم الاقتصاد فى الحجم ، وعدم
التناسب بين الوسيلة والغاية ، بين الفيل والنملة . وان وجود وجهه
فى مقابل اللوح المحفوظ تعبيرا أيضا عن الضخامة وعن العدالة ، فاللوح
المحفوظ به كل شئ وكان جبريل يقرأ منه آجال الناس وينفذ ما فيها
من انقضاء للاعمار . وان اضمواء الخلق بين عينيه يدل على أنه لا
كم بعده . فالخلق عدد كبير ولكنه قادر على احتوائهم بين عينيه والاحاطة
بهم حتى دون ذراعين وكأنه قادر على الاطاحة بهم اذا ما حرك الجفنين أو
الرمش الواحد ! وهو بهذا الوصف رئيس الملائكة ، فالموت له الكلمة
النهائية فى الحياة . وكيف يكون رئيسا على جبريل وهو حامل الوحي
ومبلغ الرسالة ؟ وهل الموت أعلى قدرا من الوحي ؟ وكيف يكون الموت
أعلى قدرا من الحياة لما كانت المحافظة على الحياة من ضمن مقاصد
الوحي ؟ وهو آخر الملائكة موتا تعظيما واجلالا ، فالقبض على الارواح
قادر على ان يكون أطول حياة من الآخرين . ومن الذى سيقبض روحه ؟
هل سيقبض روح نفسه ؟ هل سيميته الله ؟ ولا يجوز سبه احتراماً
للموت ، فالجليل والعظيم لا يسب . ولكن الانسان التسوى قادر على
الوقوف أمامه وتحديه بل ومنازلته وفق عينه كما فعل موسى القوى .
واذا كان صاحب حكم فلا تثريب عليه ولا عقاب . فالانسان يقهر
الموت لو كان قادرا عليه . وان إعادة الله لعينه من جديد لعود إلى
الهيبة والاحترام له حتى تخشع له النفوس . والناس أكثر احتراماً للممصر
من الاعور . ويتضح صراع الفكر العلمى مع الفكر الغيبى الاسطورى
فى جعل الامراض سببا متوسطا بين الانسان وملك الموت حتى لا يسببه
الانسان ويجعله مسؤولا عن انتهاء حياته . فينشغل الانسان بالمرض
عن ملاك الموت أى بالعلم عن الدين ! ويتضح الاساس الانسانى فى
نشأة الاسطورة فى سبب الانسان لملك الموت ثم شكايه هذا الاخر لله

ثم عقد المصالحة بين الاثنين عن طريق طرف ثالث وهو العلية . ولما كان للموت خشية ورهبة فان ملاك الموت يظهر بصورة حسنة للمؤمن وبصورة كريهة للكافر كما ان ملك الموت يرق مع المؤمن في قبض روحه بينما يعنف مع الكافر وكان الحساب قد بدأ من قبل ، وكان الحكم بالثواب والعقاب قد صدر قبل الانتهاء وقبل الدفاع وقبل الشهود وقبل المحاكمة ! واذا كان العمل الصالح طريقا لتخفيف أهوال الموت بها في ذلك قراءة القرآن فلماذا سورة بعينها في وقت معين وكان الامر مجرد حجاب او احجية او تعويذة تقى الانسان من الشر ؟ وكيف يكون السواك على مستوى العمل الصالح وقراءة القرآن وهو اقل تقوى وصلاحا ومجرد اقتداء شكلى بعبادات الرسول او تمسك بنظافة الفم والجسد وطهارة الروح اولى ؟ واذا كان ملك الموت قابضاً لارواح البشر تكميلاً لهم بالرغم من صعبوبة ان يتم ذلك كله في وقت واحد وفي مكان واحد لعدد من الناس يموتون في وقت واحد في أماكن مختلفة فان أعوانه يقبضون ارواح البهائم والحشرات مع انها غير مكلفة . لا تفرح لثواب ولا تخشى عقاب (١٥٣) . ملك الموت اذن صورة فنية تعبر عن هبوم الانسان نحو

(١٥٣) أعوان عزرائيل الملائكة الذين يعينونه في جذب الروح من البدن حتى تقرب فيتناولها أي أن الروح جوهر ، العقباوى ص ٥١ — ٥٢ ، عزرائيل يقبض ارواح الخلائق ، أي كل ما له روح ولو قملة او بعوضة او برغوتا ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٧ ، القابض للروح هو الله وارواح البهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة ، عبد السلام ص ١٢١ — ١٢٢ ، يقبض الارواح ويخرجها من مقرها ، الحصون ص ٨٤ ، اذا انقضى أجل الانسان قبض روحه الملك الموكل بقبض الارواح ، ملك مسن اكابر الملائكة ، عزرائيل يقبض الروح أي يخرجها من مقرها ، الحصون ص ٨٦ ، وقد انكر جهنم ملك الموت الذي يقبض الارواح ، التنبيه ص ٩٩ — ١٢٣ ، وعند المعتزلة يقبض ارواح البهائم بل أعوانه ، نزع أعوانه لها من العصب والعظم والعروق ثم اسناد المتوفى اليه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ — ٦١ وقيل شعرا في العقائد المتأخرة :

وملك الموت لكل حي يقبض روحه على الرضى
الوسيلة ص ٩٤ — ٩٥ .

الموت . وعنى ابلغ في التعبير والتأثير من مجرد الوصف العلمى أو التنظير العقلى لواقعة الموت .

سادسا : حياة القبر .

بعد الموت تظهر أمور المعاد أو الاخرويات بالمعنى الدقيق ابتداء من حياة القبر . فبمجرد دفن الميت ومواراة الجثة التراب هل ينتهى كل شيء انقظسارا ليوم البعث والنشور ابتداء من علامات الساعة حتى يوم الحساب واستحقاق الانسان الثواب والعقاب ، الجنة أو النار ؟ ان حياة القبر فيما يبدو هى حياة متوسطة بين الموت الاول والحياة الثانية ، استمرار للحياة الاولى فى القبر قبل أن يموت الانسان ميتة ثانية هى الميتة الدائمة حتى يوم البعث ويوم الحساب وتسمى حياة البرزخ ، أى الانتقال من الحياة الى الموت عن طريق حياة ثانية مؤقتة . ومع انه لفظ قرآنى الا ان استعماله كثر عند الصوفية فى وصفهم لحوالم الروح . حياة القبر اذن من الامور المتوسطة بين الدنيا والآخرة . وقد كثرت الاشارة اليها فى العقائد المتأخرة أو فى الشروح المتأخرة على العقائد المتقدمة . ثم تحول بعد ذلك الى موضوع مستقل يعمل فيه الخيال الشعبى بحرية تامة بصرف النظر عن علم أصول الدين (١٥٤) .

(١٥٤) ذكر لفظ « برزخ » فى القرآن مرتين « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) ، « مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان » (٥٥ : ٢٠) ، فالمعنى الاول اقرب الى حياة القبر لانه يشير الى الزمان فى حين ان المعنى الثانى يشير الى الدنيا لانه يشير الى المكان بصرف النظر عن التاويلات الروحية عند الصوفية ، وقد وردت الاحاديث المتظاهرة فى المبني ، المتواترة فى المعنى فى تحقيق احوال البرزخ والعقبى استوفياها السيوطى فى كتاب « شرح الصدور فى احوال القبور » وفى « البدور السافرة فى احوال الآخرة » ، يعرضون على النار صباحا ومساء قبل يوم القيامة وذلك فى القبر . ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها الى يوم القيامة وذلك لارواحهم ، شرح الفقه ص ٩٠ ، ونهذج الشروح المتأخرة على العقائد المتقدمة هو شرح الفقه للقسارى على الفقه الاكبر لامى حنيفة ، احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة ، التفتازانى ص ١١٣ .

البرزخ اذن هو الحياة المتوسطة بين الموت والبعث تتراءى فيه احوال القيامة قبل البعث ، تعرض النار على الكفار . ولكن لماذا لا تعرض الجنة أيضا على المؤمنين لينعموا بريحها ويتنشقون نسميها كما يتألم الكفار من لهيب النار ؟ وهل في القبر زمان ، فيعرض فيه المولى على النار صباحا ومساء ؟ وكيف تعرض النار على الكفار والجنة على المؤمنين ، والحساب لم يتم بعد ، ولم يحدث دفاع ، ولم ينطق حكم ، ولم يوقع جزاء ؟ ربما هى بقايا العقائد القديمة في حياة القبر كما هو الحال في تاريخ البشرية عند بناء الاهرام كسكن للموتى وتحنيط الاجساد ووضع الطعام والشراب والطحى معه حتى تنعم الروح حين تعود الى الجسد . وربما هى رغبة في قهر الموت واستمرار الحياة تخفيفا لآلام القبر وحرصا على راحة الميت وما زالت ذكراه حية في الازهان ، والدموع في الاجفان ، رغبة في الاتصال ، اذ لا تعقل هذه الفجوة بين الموت والبعث بين الفناء والخلود .

١ — هل تعود الروح ؟

ولكن افتراض حياة في القبر يتطلب مسودة الروح الى الجسد . فهل تعود الروح الى الجسد بعد مفارقتها ؟ وماذا تفعل الروح اذا عادت ولم تجد جسدا موارى في التراب كما هو الحال في الغريق الذى طسواه اليم او الجسد الذى اكله السبع او الذى مزقته السيوف اربا اربا او الذى حرقته النار فصار رمادا ؟ أين تعود الحياة ؟ هل تعود الاجزاء الى الجسد حتى يكتمل ثم يعود اليه الروح ام تعود الروح الى الاجزاء المتبقية ؟ وماذا لو كان الجزء المتبقى هو اليد او الاصبع دون القلب او الرأس او اللسان ؟ (١٥٥) لقد رأى القدماء ان الحياة ترد الى « عجب الذنب » وهو

(١٥٥) عند الاشاعرة اعادة الروح الى جسد العبد في قبره حق ،
الفقه ص ٩٠ ان صحت الاخبار في عذاب الارواح فان الحياة ترد الى اقل

آخر سلسلة في العمود الفقرى من اسفل والتي منها يخرج ذيل الحيوان . فهو الجزء من الجسد الذى لا يفنى ولا يأكله التراب ، ومنه يبدأ الخلق الثانى والبعث . وهو المكان الذى يجمع بين الصلب والترائب والذى فيه يتكون المني ويحفظ ، وهو ماء الحياة الذى منه يبدأ الخلق والتكوين فى الارحام . وكيف يعذب او ينعم « عجب الذنب » دون ان ترد فيه الحياة ؟ وكيف ترد الحياة الى العظام قبل ان يكسوها اللحم وتسرى فيه الدماء ؟ وقد يؤجل رد الحياة الى « عجب الذنب » الى البعث والنشور قبل الخروج من القبور ليوم الحساب . وهل يظل النخاع فى « عجب الذنب » ولا يجف حتى تبدأ منه الحياة من جديد ؟ (١٥٦) وكيف ينعم او يتألم « عجب

جزء لا يتجزأ من الجسم فهو يعذب به . وردھا او تعلقھا الى جسده جميع اجزائه او ببعضھا مجتمعة او متفرقة ، الانصاف ص ٥١ . اتفق اهل الحق على ان الله يخلق فى الميت نوع حياة فى القبر قدما يتألم او يتلذذ ، ولكن الخلاف هل يعاد الروح اليه ؟ المنقول عن ابي حنيفة التوقف الا ان كلامه يدل على اعادة الروح اذ جواب الملكين فعل اختياري لا يتصور بدون الروح . وقيل قد يتصور مثل خروج روح النائم وهو متصل بجسده حتى يتألم فى المنام وينعم . واختلفوا فى انه بالروح او بالبدن او بهما وهو الاصح منها الا اننا نؤمن بصحته ولا نشغل بكيفيته ، شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ . ليس بعجب من قدرة الله ان يقيم بالميت نوع حياة بدون اعادة الروح اليه ، التفتازانى ص ١١٣ . اتفق اهل الحق ان الله يعبد الى الميت فى القبر نوع حياة قدما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار . وتوقفوا فى هل يعاد الروح اليه وما يتوهم به من امتناع الحياة بدون الروح وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى تكون معها القدرة والافعال الاختيارية . واتفقوا على انه لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ، الدر ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(١٥٦) ترد الحياة الى عجب الذنب . فهو يعذب او ينعم خبر صحيح ولكن ليس فيه انه يحيا ولا أن يعذب وينعم . والحديث يعنى انه لا يفنى ويأكله التراب ، وانه منه ابتداء المراء ومنه نشأته ثانية ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ . قاله لا يبدأ البعث من لا شيء بل من عجب الذنب الذى

الذنب « وهى عظام نخرة ليس بها جهاز عصبى للآلام والاحساس ان لم ترد اليها الحياة ؟ وهل تألم العظام الحية ونخاعها بها طرى لم يجف . هـ ؟ وهل اللذة والالام يحدثان فى العظام ويتحولان الى ادراك يتم المقصود بهما فى عبدة الانسان وجزائه على الاعمال ام مجرد لذة وآلم لموضوع طبيعى غير مدرك لا اعتبار له ولم يفعل شيئا بمفرده بل كان مجرد آلة لانسان عاقل ومريد باختيار ؟ واذا ما تحلل البدن غاين تعود الروح قبل ان يحيى الله العظام وهى رميم يوم البعث والنشور ؟ ومتى تمسود الروح الى الجسد ؟ هل تعود بمجرد مواراته التراب ووضعها فى اللحد وطيه فى القبر اى بعد الموت مباشرة والجسد مازال طريا حيا ، به لحم ودم وعظم وقبل ان يتساقط الجلد وتنشقق الرأس ، ومازال بالجسم بعض مظاهر الحياة ثم بعد ان يتحلل ويبلى وتاكله الديدان ؟ وهل ستنتظر الروح قبل ان تعود تحول الجسد وغناؤه حتى تعود اليه وتحييه ؟ وكى من الوقت تظل حياة القبر قبل ان يبدأ الموت الثانى انتظارا للبعث والنشور ؟ وهل تحفظ الروح الجسد من البلى اذا ما عاشت اليه ؟ وهل تحرك الروح الجسد وتجعله قادرا على الكلام ؟ يبدو ان عودة الروح الى الجسد الغرض منها الرد على

لا يبلى ولا يعدم فيخرج الانسان من القبر بعد الاحياء برد الروح فيه ، شرح الخريدة ص ٥٣ — ٥٤ ، المطيعى ص ٦٥ — ٦٦ . وقد قيل فى العقائد المتأخرة :

والروح مسؤن محتسب اذ انه كذاك عجب الذنب
عجب الذنب كالروح لكن صحح المسزنى للبسلا وضححا
الوسيلة ص ٩٢

وكل شيء هالك قد خصصا عيوسه فاطلب لما قد لخصصا
الجوهرة ج ٢ ص ٦٢ — ٦٤

وهى عظية كالخردلة فى آخر سلسلة الظهر فى المصعص مختص بالانسان كقرد الذنب للدابة . وهناك قولان : الاول انه يفنى والثانى انه لا يفنى ، عبد السلام ص ١٣٣ .

الاسئلة التى يلقيها الملكان ، فتأنا القبر ، وكان دور الانسان فى الاجابة
نحسب دون القاء أى سؤال او اعتراض (١٥٧) وما الفائدة من جساب
المؤمن او الكافر وقد انتهى العمر ، وانقطع التكليف ؟ وقد سجل كل شئ من
قبل ولا داعى لاجابات نظرية اضافية واعمال الانسان فى دنياه خير اجابة على
نظره . وهل النظريات افعل ؟ وكيف يصير الكافر على كفره وقد علم ان الامر
جسد ، والمعاد حق ولا يأخذه فرصة للتوبة ؟ وهل المقصود من السؤال
الامتحان والاختبار لوجود فرصة للاختيار ومراجعة المواقف ؟ وكيف يتكلم
المؤمن وينطق بالشهادتين ؟ وما الفائدة من ذلك واعماله فى الدنيا خير
شاهد على ايمانه من قبل ؟ وماذا لو أخطأ فى الاجابة من هول الموقف
ومن الظروف غير العادية التى هو فيها ؟ وماذا عن الكافر صاحب الاعمال
الحسنة ولكن فى اطار نظرى مخالف ؟ وماذا يقول المؤمن العاصى الذى
يجيب صوابا نظرا ولكن أعماله مخالفة لاجاباته ؟ وماذا يقول الحكيم
المتأول صاحب العمل الصالح ؟ وماذا يقول اليهودى والنصرانى الذى
اهتزت تصوراته فى التوحيد والعدل ؟ وماذا يقول اللا أدري أو الشاك
أو الملحد ؟ وكيف يتحدث الابكم ؟ لا يتضح الهدف من اعادة الروح الى
الجسد . أهو المعرفة النظرية أم التعذيب والتنعيم ؟ هل مجرد الاجابة
على سؤال الملكين أم الجزاء ، ثوابا كان أم عقابا ؟ يبدو ان الهدف
من اعادة الحياة الى المادة يكون بالقدر الذى يمكن به سؤال الملكين
وعذاب القبر أكثر من نعيمه وليس لباقى الافعال الاختيارية . وبطل
الميت فى قبره دفينا بلا حرية فى أسئلته أو فى أفعاله . وقد كان من
قبل سجيننا حيا وهو الآن سجين ميت ، شقاء فى الحياة وعذاب فى
المات ! لذلك قد يكون من الاسلام عند البعض الآخر ان تكون حياة
القبر بالروح لا بالبدن وأن يكون السؤال والعذاب بالروح لا بالبدن .
ويخلق ذلك اشكالا آخر وهو مستقر الارواح . أين كانت الروح قبل

(١٥٧) ويجب ان يعلم كل ما ورد به الشرح من رد الروح الى الميت
عند السؤال ص ٥١ ، اعادة الروح فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام
ونبىي محمد . ويقول الكافر ها . ها لا أدري ! وفى المسألة خلاف عند
المعتزلة وبعض الروافض ، شرح الفقه ص ٩٠ .

أن تأتي الى القبر ؟ وهل للروح مكان تنتقل منه أو اليه ؟ ولماذا تمسود الروح الى القبر بالذات حيث يرقد الجسد وهي ليست في حاجة اليه وقد كان يمكن للمساءلة والعذاب أن تنها خارج القبر ؟ قد يكون الامر كله مجرد خيال شعبي يقسوم على شدة الارتباط بالموتى الاعزاء وكما ظهر في تاريخ الفكر البشرى ابتداء من عبادة الموتى وأرواح الاسلاف وامادتها وزيارتها ثم بنساء الاهرامات وتحنيط الجثث والاعداد للحياة الاخرى باعتبارها استمرار للحياة الدنيا . وقد تكون حياة القبر المرحلة الثالثة في تاريخ البشرية ، مرحلة متوسطة بين الموت والحياة حتى تأتي مرحلة رابعة واخيرة تكون الكلمة فيها للمعلم (١٥٨) .

٢ — أين مستقر الارواح ؟

إذا كانت الروح تمسود الى الجسد فهي تنتقل من مكان الى مكان . وبالتالي يبرز سؤال : وأين مستقر الارواح ؟ وهل هناك تصور مكاني لها ؟ وإذا كانت الاجساد مطمورة في القبور فالارواح لابد وأن تكون في مكان ما . وتتراوح التصورات لمستقر الارواح بين التصورات المكانيّة الحسية الفجّة وبين التصورات المكانيّة الروحية التي تتناسب مع موضوعها . فمقد تكون الارواح في بئر أو في صنّاعة الجابية . فإذا كانت أرواح الكفار فهي في بئر وان كانت أرواح المؤمنين فهي في الجابية أي في مكان أفضل . روح الكافر في مكان عميق مغلق مظلم في حين أن روح المؤمن في مكان مسطوح مفتوح منير . وهو اقرب الى التصورات القديمة عند شعوب المنطقة (اليونان والرومان) ودياناتها (اليهودية والنصرانية) . وقد تكون

(١٥٨) ينكر ابن حزم هذه « الخرافات » . فلم يأت قط عن الرسول في خبر صحيح أن أرواح الموتى ترد الى اجسادهم عند المساءلة . . . أن هذه الجثث ليست بشيء وأن الارواح عند الله . الارواح باقية عند الله والجثث ليست بشيء . الحياة مرتان والوفاة كذلك . صبح عن النسي أنه رأى موسى قائما في قبره يصلّي ليلة الاسراء وأخبر أنه تاه في المساء السادسة أو السابعة وبلا شك أنه رأى روحه . وأما جسده فهو ارى التراب بلا شك . فعلى هذا كان موضع كل روح يسمى قبراً . افتعذب الارواح حينئذ وتسل حيث كانت ؟ ، الفصل ج ٤ ص ٨٩ — ٩٠ .

الارواح على امنية قبورها تحوم حولها وتدور فيها سواء كان الفناء مفتوحا او مغلقا ، علريا ام مستورا . وهو تصور اقرب الى طبيعة الروح الطائر الذى يحتاج الى مكان مسيح مفتوح حتى تسهل الحركة فيه . وفي هذه الحالة الا تخطيء الارواح قبورها او تكون اقرب الى الجسم الزايل الذى يخطيء منطلقه وهدفه ؟ وهل تظل الارواح طائرة فوق امنية قبورها ليل نهار ام تهدأ احيانا وتستقر فى مكان الصق الى الارض ؟ لماذا ما عادت الحياة الى القبر هل تهبط الارواح من الامنية الى اقبية ثم اذا ما انتهى السؤال والعذاب تصعد من جديد الى الامنية وتظل هكذا الى يوم البعث والنشور ؟ (١٥٩) . وقد تكون الارواح فى مكان روحى متنسق مع طبيعتها وهو اقرب الى الزمان منه الى المكان ، وهو البرزخ الذى تم فيه « عهد الذر » . فقد خلق الله الارواح جبلة وهى نفس الانفس العاقلة الحسنة واخذ عهدها وشهادتها وهى مخلوقة بصورة عاقلة قبل ان يأمر الله الملائكة بالسجود لآدم وقبل ان يدخلها فى الاجسام والاجساد يومئذ تراب وماء ثم اقرها حيث شاء ، وهو البرزخ والذى ترجع اليه بعد الموت . ولا يزال يبعث منها الى الاجساد المتولدة من المني المنحدر من اسلاب الرجال فى ارحام النساء ثم يتم امتحان الناس واختيارهم الدنيا . وبعد الوفاة تعود الارواح الى البرزخ الذى منه اتت . رآها الرسول ليلة الاسراء والمعراج عند السماء الدنيا ، ارواح اهل السعادة على يمين آدم وارواح اهل الشقاء على يساره عند « منقطع العناصر » . وهنا يتم الخلط بين الزمان والمكان فالبرزخ زمان ومنقطع العناصر والسماء الدنيا مكان . وتعود الارواح من جديد الى الاجساد من البرزخ الى القبور يوم البعث والنشور وحين قيام الساعة وهى الحياة الثانية . فالحياة الثانية ليست فى القبر بل استعداد لليوم

(١٥٩) اختلف الناس فى مستقر الارواح على الرغم من بطلان قول اصحاب التناسخ . ذهب قوم من الروافض الى ان ارواح الكفار ببرهوت وهو بئر بحضر موت ، وان ارواح المؤمنين بهوضج آخر قد يكون هو الجابية . وذهب عوام اهل الحديث الى ان الارواح على امنية قبورها ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ - ٩١ .

الآخر . وتنقسم الارواح فريقيين ، السعداء على يمين آدم والاشقياء على يساره وهو تصور مكاني . كما تعجل ارواح الانبياء والشهداء والسعداء الى الجنة وتتباطأ ارواح الاشقياء الى النار وهو تصور زمني . وان تصور البداية بالعهد قبل الاجسام يجعل من الصعب تصور امكانية الخطأ والا كانت الاجساد اقوى من الارواح ، مصدرا للنسيان ، نسيان العهد وانكارا للشهادة (١٦٠) . ان الحكمة من الاسراء هي الدليل على امكانية تحويل عالم الغيب الى عالم شهادة يمكن رؤيته اى ادراكه بالحواس ومعايشته بالتجربة . ولا يمكن تأويل « عهد الذر » علم انه عهد التزام بالطاعة والا كان حجة للبشر لا عليهم واسقاطا للامر والا لما وجد على الارض الا مؤمن (١٦١) . لذلك ياتى التصور الآخر للروح على

(١٦٠) عند ابن حزم خلق الله الارواح جبلة وهى الانفس العاقلة الحساسة واخذ الله عهدها وشهادتها ، وهى مخلوقة مصورة عاقلة قبيل ان يأمر الملائكة بالسجود لآدم وقبل ان يدخلها في الاجسام والاجساد يومئذ تراب وماء ثم اقرها حيث شاء وهو البرزخ الذى ترجع اليه عند الموت . لا تزال يبعث فيها الجبلة بعد الجبلة فينفخها في الاجساد المتولدة من المني المنحدر من اصاب الرجل وارحام النساء فيبلوهم الله في الدنيا ثم يتوفاه فترجع الى البرزخ الذى رآها فيه الرسول ليلة الاسراء عند السماء الدنيا . ارواح اهل السعادة يمين آدم وارواح اهل الشقاء على يساره وذلك عند منقطع العناصر . وتعجل ارواح الانبياء وارواح الشهداء الى الجنة . ولا تزال الارواح هناك حتى يتم عدد الارواح كلها ينفخها في اجسادها ثم يرجوعها الى البرزخ فتقوم الساعة ويعيد الارواح ثانيا الى الاجساد وهى الحياة الثانية ويحاسب الخلق ، ففريق في الجنة وفريق في السعير مخلصين ابدا . اما ارواح الانبياء فهم مقربون في جنات النعيم وانهم غير اصحاب اليمين . اخبر النبي انه رآهم في السموات ليلة اسرى به وكذلك الشهداء ايضا في الجنة ، فان قيل : كيف يخرج الانبياء والشهداء من الجنة لحضور الموقف يوم القيامة ؟ قيل : لا يدخل الجنة احد ثم يخرج منها قبل يوم القيامة . فقد خلق الله فيهما آدم وحواء واخرجهما الى الدنيا . والملائكة في الجنة يخرجون منها برسالات الى الرسل والانبياء الى الدنيا . وقد اجمع المسلمون على انكار خروج من دخل الجنة الى النار . من دخلها فضلا لا يخرج منها ابدا ، الفصل ج ٤ ص ٩١ — ٩٢ .

(١٦١) رفض ابن حزم تأويل الاشامرة العهد المأخوذ من آية

انه عرض في مقابل هذا التصور الماهوى على انه جوهر . فالروح عرض لا يبقى وقتين ، يعود ثم يفتنى آلاف المرات في الثانية الواحدة . هو روح متجدد ، صيرورة الحياة والموت ، انتقال من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود (١٦٢) . وهو تصور اقرب الى التصور العلمى القائم على التوحيد بين الروح والمادة . فاذا كان التصور الاول يقوم على ثنائية الروح والبدن والتمييز بينهما ومفارقة احدهما للآخر فان التصور الثانى يقوم على التوحيد بين الروح والبدن وعلى احادية النظرة للانسان . وما الروح والبدن او الحساسة والموت الا حالتان يتبدل عليهما الانسان وينتقل من احدهما الى الاخرى . وفي مقابل هذين التصورين الميتافيزيقيين تركز احدى الحركات الاصلاحية الحديثة على تحريم زيارة قبور الصالحين والاولياء دون الدخول فى المناهات القدسية اما لقصورها الفكرى او لتركيزها على السلوك العلمى للمسلمين . فالموت ظاهرة اجتماعية ، والترك بالقبور وزيارتها تخل عن الاعتماد على النفس وشرك بالتوحيد وانكار للعقل اى لقدرة الانسان النظرية والعملية (١٦٣) .

« واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم ليست بريكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون » (٧ : ١٧٢ — ١٧٣) ، ان « اذ » بمعنى « اذا » لانها دغوى بلا دليل ، ولا تقوم على سند من اللغة والتأويل لا بعقل ، ويكون حجة للبشر لا عليهم لانه اسقاط للامر ولانه ينتج عنه انه لا يوجد على الارض الا مؤمن . وقد اخبرنا الله عما فعل وذلنا على ان الذكر يعود بعد فراق الروح للجسد كما كان قبل حلوله فيه . فاخبرنا انه اقام علينا الحجة بهذا الاشهاد كراهية ان نقول يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . فصح ان الاشهاد قبل هذه الدار وقبل يوم القيامة . الفصل ج ٤ ص ٩٢ — ٩٣ .

(١٦٢) عند ابي الهذيل العلاف وبعض الاشعرية الارواح اعراض تنفى ولا تبقى وقتين فاذا مات الميت فلا روح هناك اصلا . روح الانسان الآن غير روحه قبل ذلك ، وانه لا ينفك تحدث له روح ثم تنفى ثم روح ثم تنفى وهكذا ابدا ، وان الانسان يبدل الف الف واكثر فى مقدار اقل من ساعة زمانية ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

(١٦٣) هذا هو الحال عند محمد بن عبد الوهاب ، فهو يشير الى

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

وسؤال الملكين أو جوابها نيابة عن الإنسان نتيجة عودة الروح الى الجسد . فلا حساب ولا سؤال أو جواب بدون حياة . وقد يكون الهدف من إعادة الروح الى الجسد هو سؤال الملكين للميت في قبره وامتحانه فيه واستنطاقه مكنون نفسه قبل يوم الحساب . وقد يكون الهدف من السؤال هو إعادة الروح الى الجسد وإثبات حياة القبر . وبالتالي يتردد الانسان أيها علة وأيها معلول ؟ هل إعادة الحياة الى الجسد من أجل السؤال أم أن السؤال من أجل إعادة الحياة الى الجسد ؟ وقد تعود الروح الى الجسد دون أن يحيا الانسان من جديد حياة اليقظة بل يكون أشبه بحلم النائم . فإذا ما تيقظ الانسان كلية فقد يعارض وقد يفعل وقد يختر . والنوم مودة صغرى والموت نومة كبرى . وإذا ما عادت الروح الى أجزاء الجسد وليس كله فكيف تتكلم أجزاء الجسد التي دفع الله بالحياة فيها ؟ كيف يتكلم القلب وحده بلا لسان وشفنتين ؟ هل هناك لغة غير منطوقة بلا لسان وصوت وهم وبلا عقل وذهن وإدراك ؟ وقد ترد الحياة الى النصف الاعلى لأن بها الرأس والفهم ومعظم الحواس دون النصف الاسفل . وكيف يمكن احياء جزء وترك الباقي ؟ اليس الوعي كيفا خالصا دون كم ؟ وهل يتجزأ الوعي الخالص أو يوجد في مكان ؟ فان استقصى السؤال للبدن فانه يكون للروح . فالسؤال في هذه الحالة لا يتطلب عودة الروح الى الجسد بل مجرد عودة الروح . والسؤال للروح الخالص افضل من سؤال الجسد الميت .

مضرة العكوف على القبر لأجل عمل صالح ، وبسبب الرافضة وقع الشرك وعبادة القبور وهم أول من بنى عليها المساجد ، باب ما جاء في التفليظ فيمن عبد الله منذ قبر رجل صالح فكيف اذا عبده ؟ ، نهى الرسول عن ذلك في آخر حياته ولعن من فعله « أخشى أن يتخذ مسجدا » ، باب القلوب في قبور الصالحين يصيروها أوثانا تعبد من دون الله مع قبور الانبياء . لمن من اسرجها ، النهى عن زيارة قبره والاكثر منها ، الكتاب ص ٤٥ — ٥٦ .

والأمثل هو سؤال الروح في البدن بشرط عودة الروح وحضور البدن .
ومن أين تأتي الروح وإلى أين تعود ؟ هل تأتي من البرزخ وتعود إلى القبر ؟
وإين مستقر الأرواح (١٦٤) ؟

والآن لماذا يسأل الملكان والميت الحي يجيب ؟ وهل يقتصر دور
الإنسان وهو في هذه الظروف غير العادية على الاجابة ؟ ان السؤال
اقسوى من الجواب ، والجواب مشروط بالسؤال . السؤال يدل على قوة
الوسائل في حين ان الاجابة تدل على ضعف المجيب . لذلك كان السؤال
والجواب أقرب إلى الاستجواب كما يتم في اقسام الشرطة لتحرير المحاضر
أو في أجهزة المخابرات للتعرف على الجناة . وهل هناك اعتراضات
وشهود ؟ هل هناك تسجيل وتدوين ؟ هل هناك تسجيل للحساب ،
مناقشة وردود واعتراضات ؟ وما الهدف من السؤال وكل الاجابات معروفة
سلفا قد تم تدوينها في صحائف الاعمال في الدنيا وتعرض على الانسان
في الآخرة فيأتيها المؤمن بيمينه والكافر بشماله ؟ فاذا كان حساب المناقشة
ومطلب العملية أهم من حساب العرض الاخباري الخالص يكون سؤال

(١٦٤) اختلفت الفرق في منكر ونكير : هل يأتيان الانسان في قبره ؟
اثبتها اهل الاستقامة وانكرها اهل الأهواء ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ ،
سؤال منكر ونكير ثابت بالأدلة السمعية ، النسخة ص ١١٢ ، كل ما ورد
في الشرع ، سؤال منكر ونكير ، كل ذلك حق وصديق يجب الايمان به والقطع
به لان جميع ذلك غير مستحيل في العقل ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ ، كل
ما ورد في الاخبار عن الامور المستقلة في الآخرة مثل سؤال القبر ... حق
يجب الاعتراف به واجراؤها على ظاهرة اذ لا استحالة في وجودها ،
الملل ج ١ ص ١٥٧ ، باب في احكام الآخرة المتعلقة بالسمع . منها مسألة
منكر ونكير . والذي صار إليه اهل الحق اثبات ذلك فانه من جوازات
العقول ، والله مقتدر على احياء الميت وأمر الملكين يسأله عن ربه ورسوله
وكل ما جوزه العقل وشهدت له شواهد السمع لزم الحكم به . يقع السؤال
على اجزاء ولهما الله من القلب أو غيره فيحييها ، ويتوجه السؤال عليها
وذلك غير مستحيل عقلا وشهدت به قواطع السمع ، والانكار مثل انكار
رؤية الرسول والملائكة مع جلوسه بين أظهرهم ، الارشاد ص ٣٧٥ —
٣٧٦ ، وقال ابن حجر : تعاد الروح إلى نصفه الاعلى فقط . وغلط من
قال يسأل البدن بلا روح كمن قال تسأل الروح بلا بدن ولكن ان عادت

الملكين في القبر أهم من الحساب الختامي . ولماذا حساب المناقشة المبني والله وملائكته يعلمون الرد ، وكل شيء لديهم في لوح محفوظ ؟ لماذا السؤال والاجابة عليه معروفة سلفا ومدونة في صحائف الاعمال ؟ الا يعرف الملكان الاجابة قبل السؤال ؟ اذن يكون السؤال في هذه الحالة اقرب الى الامتحان الكاذب أو الاختبار الخادع لانه لا توجد فرصة للمراجعة أو التعلم أو التوبة . واذا كانت الحكمة من السؤال اظهار المؤمنين من بين العصاة ، اليس ذلك معروفا من قبل ؟ وهل يحتاج الله الى أن يتباهى أمام الملائكة بالمؤمنين؟ وهل من صفات الله أن يفضح الكافرين أمام الملائكة أم ستر عيوبهم ؟ وكيف يفضح الله الكافرين أو يشمت فيهم أمام الملائكة والزمان ما زال ، والميت في القبر ، والملاة على الميت والدعاء له مستمر من الآخر ، ويوم البعث لم يحن بعد ؟ الا يصيب ذلك المؤمن بالفرور والكافر بالحسرة ؟ وماذا عن دفاع الكافر بأنه مازال في القوس منزوع ؟ وكيف يصدر الحكم عليه قبل الدفاع ويدان قبل المرافعة ؟ ان هذا لاشبه بالحساب قبل يوم الحساب وتمرين عليه ، بتمثيل حساب قبل الحساب النهائي الفاصل . والا فكيف يبدأ الحساب قبل قيام الساعة ؟ عذا هو هم الساعة قبل الاوان . يتراءى المستقبل في الحاضر كما يتراءى الحاضر في الماضي . والعجيب أنها كلها أسئلة نظرية خالصة عن التصورات والمعارف وليس أسئلة عملية عن النظم والافعال وكان

الروح الى البدن لا ينتفى اطلاقا اسم الميت عليه لان حياته حينئذ ليست حياة كاملة بل متوسطة بين الحياة والموت كتوسط النوم . ويرد اليه من الحواس والعقل والعلم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه رد الجواب حين السؤال ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، ويسأل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلت السباع في أجوانه اذ لا يبعد أن الله يعيد له الروح في أعضائه حتى ولو كانت متفرقة لان قدرة الله سالحة لذلك ويحتمل أن يعيده كما كان . واذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة جاز أن تعظم جثثهم ويخاطب الخلق الكثير مخاطبة واحدة ، الجامع ص ١٩ ، سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب لورود الشرع به وإمكانه . فان ذلك لا يستدعى الا تفهيمهما بصوت أو بغير صوت . وذلك يستدعى حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وأحياؤه ممكن ، عهد السلام ص ١٣٥ — ١٣٦ ، الجامع ص ١٨ .

الإيمان له أولوية على الأفعال ، وكأن النظر له وجود مستقل عن العمل . فالأسئلة كلها عقائدية حول الله والرسول والدين وليست أسئلة عملية حول تطبيق الشريعة أو حقوق الإيمان وواجبات المكلف . والاعجب من ذلك كله عدم تساوى الأسئلة من حيث الصعوبة بين المؤمنين والكافرين . فتعطى الأسئلة السهلة للمؤمنين والصعبة للكافرين حتى تسهل أجابة الفريق الأول وتصعب أجابة الفريق الثانى محاباة وتحيزا وهو ما يناقض أبسط قواعد العدل وتكافؤ الفرص . وكيف تختلف أحوال المسائلين فى الضعف والشدة ، فى الرفق أو الغلظة فى المساعدة وعدم المساعدة ، فى السهولة والصعوبة ، فى طول المدة أو قصرها ، فى وضوح الموضوع وغموضه ، فى تكرار السؤال وعدم تكراره وفى عدد المسائلين ؟ وهل من العدل ان يعطى المؤمنون أسئلة سهلة فى موضوعات واضحة فى مدة طويلة مع مساعدة الملكين لهم ومعاملتهم الرقيقة معهم فى حين يعطى الكافرون أسئلة صعبة فى موضوعات غامضة وفى مدة قصيرة ودون مساعدة وفى معاملة غليظة ؟ وكيف لا تكون الأسئلة واحدة لكل من الفريقين ، المؤمنين والكافرين ، ليسأل البعض فى أجزاء بينما يسأل الآخر فى الكل ؟ كما تكون الأسئلة عامة للبعض وخاصة للبعض الآخر . وتكون الأسئلة عن الأشخاص بلا تعظيم لهم حتى يكون للإنسان جراحة على الحكم بلا خوف من العظماء وبلا تجميل لهم كما هو الحال فى الدنيا . ويدل ذلك على استسقاط أمور الدنيا على بدايات الآخرة عن طريق النفى والسلب وكان قياس الغائب على الشاهد ليس فقط هو أساس العقليات فى أصل التوحيد والعدل مما يؤدى الى التجسيم والتشبيه بل والتنزيه بل أيضا هو أساس السمعية فى أمور المعاد . والاعجب من ذلك كله هو حدوث غش فى الامتحان عندما يساعد الملكان المؤمن فى الاجابة ولا يساعدان الكافر بل ان الامر يصل بالملكين الى حد التدليس على الكافر حتى يوقعاه فى الخطأ عنوة ثم بعد ذلك يعذب فى القبر وفى الآخرة بعد الحساب النهائى جزاء له على خطئته ! وكيف يكون الملكان معصومين من الخطأ طبقا لعصمة الملائكة ثم بعد ذلك يقومان بالتدليس على الكافر بزيادة شقاءه شقاء ، وعذابه عذابا وهو ما يناقض الرحمة الالهية ، خاصة اذا كان الغرض من سؤال الملكين هو

اعطاء فرصة للعصاة من أجل النجاة ؟ وهل لابد أن ينجح المؤمن بالضرورة وأن يرسب الكافر بالضرورة ؟ وقد يكون لدى الكافر جواب شديد صريح ولا يكون لدى المؤمن إلا النفاق والرياء . قد يكون عند الكافر اسداع أصيل ويكون عند المؤمن تقليد مميت . يبدو أن ظروف السؤال كانهتجان تناقض المعدل ، وبالتالي تناقض السمعيات العقلية . وفي هذه الحالة تبقى العقلية ويعاد تأويل السمعيات حتى تتفق مع العقلية ، وتفهم أمور المعاد طبقا لأصل المعدل (١٦٥) . ويتجاوز الأمر الامتحان الى توقيع العقاب فيضرب الكافر بالمرزبة عقابا له على جهله أو خطئيه وكان الاجابة بعدم المبررة خطأ في حين انسه بخطيء من يفتى بغير علم . والحقيقة أن الانسان ما دام عقله معه فهو قادر على الاجابة بل قادر على أن يتحول من المسؤول الى السائل وأن يأخذ بتلابيب المكين ويسألها بدوره عن ربها ودينها ورسولها فتقلب الآية ويصبح المسؤول سائلا والسائل مسؤولا . هذا السؤال هو فتنة القبر ، والمكان السائلان هما غناتا القبر وكان الانسان لم تكفه غنن الحياة حتى تلاحقه الفتن حتى القبر ! ولماذا يكون في القبر فتنة وهو مظلوم ، والميت قد انتقل من الدنيا اليه ، وهو عالم جديد لم يالفه ؟ ولماذا لا يكون هناك نوع من تخفيف العذاب ، عذاب الوحدة والوحشة والظلمة والقبضة والصفطة والصمت ؟

(١٦٥) وهما مكان يدخلان القبر فيسالان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه . من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ فيقول ربي الله ، وديني الاسلام ، ونبي محمد ، التفتازاني ص ١١٢ — ١١٣ ، المؤمن يلهم الجواب فلا يعذب أصلا بخلاف الكافر يقول لا أدري فيعذب بالمرزبة ، وقوله مرة أو أكثر في حق المؤمن . العقباوى ص ٦٢ — ٦٣ ، يترفقان بالمؤمن ويقولان له اذا وفق للجواب ثم نومة العروس وينتهران المنافق والكافر ، البيهقورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، حكمة السؤال اظهار ما كتبه العباد من ايمان وكفر وطاعة أو عصيان فالؤمنون الطائعون يباهى الله بهم الملائكة وغيرهم يفتضحون عند الملائكة ، البيهقورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ويروى عن عبد الله ابن عمر أنه قال رايت أبى في النوم فقلت له يا أبت منكرونك حق ؟ فقال أى والله الذى لا اله الا هو . لقد جاءنى فقالا لى : من ربك فأخذت عليها وقلت لهما لا اخلى عنكما حتى تعرفانى من ربكما . فقتل أحدهما للأخر : دعه فإنه الفاروق سراج أهل الجنة ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ كما روى عن النبي أنه قال لعمر : كيف حالك اذا أتاك غناتا القبر ؟ فقال عمر : أفلكون في مثل هذه الحالة ويكون عقلى معى ؟ قال النبي : نعم . فقتل عمر : أذن لا أبالى ، شرح الفقه ص ٩١ .

ولمن يكون سؤال الملكين في القبر ؟ اللجن والملائكة ؟ وهل عاشت الجن والملائكة في الدنيا وماتت ثم دفنت أجسادها وواراها القراب ؟ وهل هي مكلفة ومحاسبة في الدنيا وفي حاجة الى مننسة في الآخرة ؟ قد يكون السؤال للجميع باستثناء الملائكة والجن . وفي هذه الحالة لماذا لا يسأل الملائكة ؟ هل لانهم غير مكلفين ؟ ولماذا لا يسأل الجن ؟ هل هم مكلفون . مثل الانس ما دامت لهم رسل مثلنا وما داموا أمما مثلنا ؟ وهل للملائكة والجن قبور يتم السؤال فيها ؟ وهل تموت الملائكة والجن كما تموت نحن ؟ وكيف ينسج الجن طاعة الانسان في شهر رمضان ؟ أليكون هو المسؤول عن معاصي الانسان غيبه وبالقالي يصطدم عمل الجن مع أصل المعدل وخلق الانسان لامعاليه ؟ وكيف يسجن الجن في شهر رمضان ؟ ومن الذي يطلق سراحه فيها بعد ؟ ومن هم سجانوه ؟ وكيف ؟ واين ؟ وقد يستثنى الانبياء من السؤال واطفال المسلمين والصبية والعشرة المشرون بالجنة والصديقون والشهداء وقراء القرآن . وقد تتوالى الاستثناءات حسب الاختصاص والاعجاب ! فما الفرق بين قراء القرآن وحملة العلم ؟ وما الفرق بين الاطفال وبسطاء الناس وحملى النية وأصفاء القلوب ؟ الا يكون ذلك ضد لقانون الاستحقاق والحكم سلفا قبل ان يصدر الحكم طبقا للاعمال ؟ ام أن هؤلاء جميعا احكامهم بديهية معروفة مسبقا ليست في حاجة الى اصدار بعد مداولة ؟ وماذا عن معاصي الانبياء وذنوبهم في حالة عدم العصمة ؟ هل لان الحسنه الكبيره تحجب السيئه الصغيره طبقا لقانون الاحباط والتكفير ؟ وفي حالة عدم السؤال ، كيف يسأل الانبياء عن عقائد نظرية هم رسلها وحملتها والمبلغون بها والمؤمنون عليها ؟ وكيف يسأل الانبياء عن جبريل والوحى خاصه وكان هناك شك في علمهم او ايمانهم بها ؟ وكيف يسأل الصبية والاطفال عن عقائد نظرية وهم قبل سن التكليف ؟ وكيف يساوى في السؤال او عدم السؤال الانبياء والاطفال او الصبية والرسول ؟ وكيف يسأل محمد خاتم الانبياء والمرسلين والشاهد على الرسل والامم ؟ ولماذا لا يسأل ملازم سورة تبارك او من قرا سورة الاخلاص في مرضه ثلاثا او من مات يوم الجمعة او ليلتها ؟ هل في القرآن انقضاء ؟ وهل تتفاضل سور القرآن ؟ وهل يتفاضل الموت في أيام الاسبوع والانسان لا حيلة له في تحديده فكل أجل كتاب ؟ اليس من يقرأ

القرآن في مرضه أخوف من يقرأه في صحته ؟ وهل هناك تفاضل في أسباب الموت ؟ ومن مات بالطاعون فقد مات غيلة ولم تعط له فرصة التوبة والتوبة . والطاعون هنا أشبهه بحوادث الطريق ، والسكتات القلبية والموت الفجائي دون أعداد . قد يكون كل ذلك أقرب الى الخيال الشعبي الذي يعبر عن تقديس الابطال والقديسين واحترام العلماء وتقديس القرآن ويوم الجمعة ، وتفضيل سورة على أخرى نظرا للسهولة العملية والمقتضيات الاجرائية أو الموضوعات المطابقة للمواقف مثل قراءة سورة « يس » على المقابر .

وإذا كان السؤال للكفار دون المؤمنين فكيف يتم ذلك والاحابة معروفة سلفا ؟ وهل الكفر نظري أم عملي ؟ وإذا كان السؤال للمؤمنين أيضا مع الكافرين فالجواب أيضا معروف سلفا والا لما كانوا مؤمنين ولما أمكن تمييزهم عن الكافرين . وكيف يلهم المؤمن الجواب وكأنه لا يعرفه ، وكأن إيمانه أعمى بالاضافة الى انه غش في الامتحان ؟ وهل المؤمن عاجز عن الاعتماد على النفس والاجابة من علمه وإيمانه وتصديقه ؟ ولماذا يضرب الكافر ولا يساعد مثل المؤمن في شيء ويسرع اليه العذاب وكان وقته قد حان وساعة الحساب قد حلت ؟ وإذا كان السؤال للمسلمين وحدهم فهل يكون على المسائل النظرية في حين أن الحساب ليس على النظريات بل على الاعمال ؟ وما فائدة السؤال عنها والاجابة يعرفها المسلم مسبقا والا لما كان مسلما ؟ وإذا كان السؤال للامة كلها فمن المسؤول في الامة ؟ وإذا كان السؤال للامم كلها فالناس كلهم مسلمون مكلفون حتى الذين لم تصلهم رسالة الانبياء . وكيف يسأل اليهود والنصارى وهم أهل كتاب لنا منهم أعمالهم دون تصوراتهم ؟ وهل يكون السؤال عن عقائدهم الخاصة ورسولهم أم عن أعمالهم التي يتساوى فيها الجميع ؟ وكيف يحاسب الملك كل الاموات ولدى كل الامم في كل اطراف الارض (١٦٦) ؟

(١٦٦) سؤال الملكين لغير الملائكة والانبياء والصدقيين والشهداء

وهل هناك فرق بين حساب المناقشة القائم على طلب العلة في سؤال : لم فعلت هذا ؟ وحساب العرض القائم على الاخبار في سؤال فعلت هذا وغفرته لك ؟ والتعليل أساس الشرع ، وهو السؤال الحق في حين ان الاخبار ليس سؤالا . وكيف يسأل عن التعليل وكل شيء معلوم خاصة في عقيدة الجبر ونظرية الكسب ما دام الله فاعلا لكل شيء . واهداف الانسان ودوافعه معلومة أيضا في خلق الانفصال . وما الفائدة من حساب العرض اذا كانت المغفرة قد أعطيت من قبل

==
وملازم سورة تبارك ومن قرأ سورة الاخلاص في مرضه ثلاثا والمطعمون ومن مات زمن الطامعون ولو لم يطعن والمجنون والابله ومن مات يوم الجمعة أو ليلتها . وجزم السيوطي بسؤال الجن وعدم سؤال الاطفال ، الدردير ص ٦١ — ٦٣ ، للصبيان سؤال وكذا للانبياء عند البعض ، التفتازاني ص ١١٢ — ١١٣ ، الانبياء ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذلك اطفال المسلمين ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذا العشرة المبشرين بالجنة ليس عليهم حساب المناقشة . أما حساب العرض فلانبياء والصحابه جميعا . يقال فعلت هذا وغفرت لك . أما حساب المناقشة فيقال له لم فعلت ؟ الدر ص ١٥٦ ، السؤال لنا بمشعر أمة المؤمنين والمنافقين والكافرين خلافا لابن عبد البر الذي قال بأن الكافر لا يسأل وإنما يسأل المؤمن والمنافق لانتسابه الى الاسلام في الظاهر . والجمهور على خلافه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، هذا السؤال خاص بهذه الامة ، وكل نبي مع أمته . . . ورد الاثر بعدم سؤال الانبياء فالحق انهم لا يسألون . وقيل يسألون عن جبريل والوحى الذى أنزل عليهم . ولا ينبغي ان يكون سيدهم الاعظم محل خلاف وكالصديقيين والشهداء والمرابطين والملازمين لقراءة تبارك كل ليلة من حين بلوغ الخبر لهم . والمراد بالملازمة الاتيان بها في غالب الاوقات فلا يضر الترك مدة بعضر سواء قرأها عند النوم أو قبل ذلك . وهكذا سورة السجدة ، وكل من قرأ في مرض موته « قل هو الله أحد » ومريض البطن والميت بالطامعون أو بغيره في زمنه صابرا محتسبا والميت ليلة الجمعة . . الخ والراجح أن غير الانبياء وشهداء المعركة يسألون سؤالا خفيفا ولبعضهم السؤال للمكافء بخلاف الاطفال . والظاهر عدم سؤال الملائكة . وجزم الجلال بسؤال الجن لتكليفهم ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، عند البعض أن للاطفال وللانبياء سؤالا وعند البعض الآخر صبيان المسلمين والشهداء مغفور لهم قطعا ، شرح الفقه ص ١٨٩ — ١٩٠ ، السؤال خاص بهذه الامة على قول الاكثر وعند ابن القيم عام في جميع الامم . وقال جماعة بالوقف واذا كان الطامعون من الجن فكيف يقع في رمضان مع سجنهم ؟ ويمنعون في رمضان من تعطيل طاعة الانسان ! العقباوى ص ٦١ — ٦٣ .

وبالتالى لا يكون المسؤول فيها فى وضع المسألة الفعلية وهو يعلم
الاجابة سلفا وكأنها مسألة شكلية فى اوضاع متميزة لمسؤولين من
العلية ؟ ومتى يقع ذلك ؟ اذا كان السؤال بين النفختين فى الصور فذلك
يكون قبيل البعث وليس بعد الدفن مباشرة والجسد ما زال طريا قادرا
على تقبل عودة الروح والاحساس بالعذاب . هل هو اذن استباق
للمستقبل ورؤيا فى الحاضر ؟ وما الفائدة منه اذا كان الحساب سيتم
وسيعرف الانسان النتيجة ؟ وكيف يتم سؤال الملكين بين النفختين
والملائكة تموت فى الحال ؟ كيف يصح السؤال من ملائكة تموت ؟ وقد
لا يبدأ السؤال بمجرد الموت قبل الدفن ولكن بعد ان يدفن . فقبل الدفن
ومازال الميت بين اهل وحوله حياة الصراخ والتعويل ، اليأس والامل ،
الحب للفقيد والترحم عليه . فالفقيد ما زال فى الذاكرة لم يطوه النسيان .
وما ان يطويه ظلام القبر تبدأ الحياة المتصلة ويبدأ السؤال بعد الفراغ ،
وكان لحظة السؤال تتفاوت بين الآخرة والدنيسا ، بين آخر الزمان قبيل
البعث وبين أول الزمان بعد الدفن (١٦٧) . فاذا سهل حل الزمان فانسه
يصعب حل المكان . فماذا يحدث لو لم يدفن الميت ولم يعرف له قبر
مثل الذى اكله السبع او الذى طواه اليم او الذى تحول الى رماد
فى حريق ؟ وماذا لو انتقل الميت من قبر الى آخر ؟ وماذا لو اختلطت عظامه
بعظام غيره فى المدافن الجماعية اثر الكوارث والحروب او فى مقابر
عامة المسلمين ؟ وبأى لسان يتم السؤال بالعربية ؟ وماذا عن غير
الناطقين بالعربية ؟ أم بالشرقية ؟ أم يسأل كل واخذ بلسانه مما
يتطلب معرفة الملكين بكل اللغات ؟ وهل يسأل الملكان أم يكفى واحد منهما ؟
وهل من العدل التخفيف على البعض بمسؤال ملاك واحد والتقصير
على البعض الآخر بمسؤال الملكين معا ؟ وهل من العدل ان يجتاز انسان
امتحانا واحدا وان يجتاز غيره امتحانين ؟ وهل من العدل ان يسأل واحد

(١٦٧) عند بعض القدرية سؤال الملكين فى القبر يكون بين النفختين
فى الصور ، الاصول ص ٢٤٥ - ٢٢٦ وعند الاشاعرة لا يسأل للميت
حتى يدفن . . . ولا يسأل الا فى القبر الذى منه يقوم يوم القيامة ، العقباوى
ص ٦١ - ٦٢ .

سؤالاً واحداً أو ثلاث أسئلة أو ثلاث مرات وأن يسأل الآخر أكثر من سؤال وأكثر من مرة ؟ وهل من العدل أن يسأل واحد يوماً واحداً أو سبعة أيام وأن يسأل آخر أربعين صباحاً ؟ إن كثرة الأسئلة وطول مدة الامتحان تدل على أن الطالب صعب المراس قادر على الصبر والحوار والجدل أكثر من صاحب الأجوبة الجاهزة على الأسئلة القابلة في المدة الوجيزة . الأول امتحان للكبار والثاني امتحان للصغار . الأول امتحان يقوم على الرأي والمقال والثاني يقوم على مجرد وضع علامات صواب أو خطأ على أجوبة معروفة سلفاً (١٦٨) . وهل من العدل أن يسأل بعضهم عن بعض اعتقاداته والآخر يسأل عنها كلها ؟ هل من العدل إقامة امتحان لمسابقين خصمين الأول في جزء من المقرر والثاني في المقرر كله ؟ وهل موضوعات الامتحان نظرية خالصة أو لسانية قولية مثل الشهادتين وأمر التوحيد ؟ صحيح أن الأسئلة الشخصية مثل الايمان بمحمد : ماذا تقول في هذا الرجل ؟ وانما قصد منها عدم التعظيم للأشخاص لتمييز الصادق في الايمان عن المرتب وحتى تنزع هالة التقديس عن موضوعات السؤال . ولكن الاجابة بنعم من واحد قد لا تدل على الصدق الفعلي كما ان الاجابة بلا ادري من آخر لا تستدعي الشك الى الابد فالشك بداية اليقين ، وعلم ببرهان خير من ايمان بتقليد . ومن أفتى بغير علم فقد جهل . ومن لا يعلم غانه يقول انه اعلم . وهل يليق بالملائكة تعذيب البشر الى هذا الحد وهو ما يعارض صورة الملاك ووضعه في الخيال الشعبي وفي التجربة البشرية ؟ وهل تصبح صورة الملكين دائها هي صورة عزرائيل ، ملك الموت ؟ كما أنه يصعب تحديد مكان وقوف الملكين حين السؤال . قد يقف واحد منهما عند الراس والآخر عند القدمين للاحاطة بالميت من قصة راسه الى اخمص

(١٦٨) واحوال المسؤولين مختلفة . فمنهم من يسأله الملكان جميعاً تشديداً عليه ، ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفاً عليه أحدهما تحت رجليه والآخر عند راسه ويسأله مرة واحدة أو ثلاثاً . وعن الحلال ان المؤمن يسأل سبعة أيام والكافر أربعين صباحاً ، ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح خلافاً لمن قال بالسرياني ، البيهقوري ج ٢ ص ٦٧ - ٦٩ .

قدميه . وهل يجوز وقوف الملاك عند القدمين أم ان رتبته في الشرف تتطلب الوقوف عنسد الرأس ، فالرأس أشرف من القدم ، الاول على يمين الرأس والثاني على يساره من على الكتفين ، وكأنهما محمولان على الانسان ، قريبان من الاذنين والشفتين واللسان . وهل يصل حجم الملكين الى هذا الحد القليل بحيث يدخلان القبر الذي لا تتجاوز مساحته بضعة أمتار ، ويقفان على رأس الانسان في مساحة لا تتجاوز شبرا واحدا ؟ والخيال الشعبي والروايات تجعل الملاك من حيث الحجم اكبر بكثير من حجم الانسان ، يصل حجم البعض الى ما بين السموات والارض ! وقد تزداد التفصيلات في وصف الملكين والمعونين لها وكلما تزداد التفصيلات يزداد الشك في الرواية كما تزداد نسبة الخيال الشعبي . فيدخل عنصر اللون في العيون . فتكون احدى العينين سوداء والاخرى زرقاء ، وهما لونان أحدهما داكن والآخر فاتح ، لونا الخمر والشر ، الايمان والكفر مثل الاسود والابيض . وزرقة السماء مثل بياض القلب . وقد يكون كلاهما اسودى العينين ، فالسواد لون البشاعة والقبح . وقد تعنى زرقة العين مجرد تغليب البصر والتحديد الى القبور حتى يظهر بياضا ثم تحول المعنى اللغوى الى وصف شينى . وقد يحمل أحدهما بيده مطرقة من حديد يضرب بها رأس الكافر عندهما يعبر عن لا أدريته وشككه فيصيح من وجع الضربة بينما يتراءى للمؤمن مقعده من الجنة بعد أن أبدل الله مقعده من النار بمسد اجتيازه الامتحان والاجابة على السؤال (١٦٩) ! وقد تظهر ملائكة اخرى مساعدة مثل ناكور ورومان

(١٦٩) ملكان اسودان أزرقان أى أعينهما ، بعد تمام الدفن في القبر الذى يستقر فيه دائما وعند تفرق الناس فيقصدانه ... بمسد الاختبار يقولان للمؤمن : انظر مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا في الجنة فمراهما جميعا . وعندهما يقول المنافق أو الكافر : لا أدري فيقولان له : وريث ولا تليث ! ويضرب بمطراق من حديد في يد أحدهما فيصيح صيحة يسمعا من يابه غير التقليد ، شرح الخريدة ص ٥٨ — ٥٩ ، الحصون ص ٨٦ ، اسودان على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والمنكر أو أن وصفهما بالسواد كناية عن قبح المنظر . أزرقان أى أن أعينهما زرق . والمراد بزرقة العين وصفهما بتغليب البصر وتحديد النظر الى القبور . يقال زرقت عينه نحوى اذا انقلبت وتظهر بياضا كما ينظر العدو الى من يعاديه ، المطيعى ص ٦٧ — ٦٨ .

يقومان بدور المراقب العام ! يعلن رومان الامتھان أو يفتح محضر السؤال والجواب ! وقد يسمى المكان رقيب وعتيد ، الثاني اعنف من الاول كما هو الحال في منكر ونكير . ولكن قد يسبقهما رومان الذى يطلب من الميت أن يجتاز الامتحان كتابيا ، وأن يكتب ما عمله في الدنيا . ولا مجال لاعتراض الميت بأنه لا قلم له ولا مسدس ولا قرطاس . اذ يخبره رومان بأن القلم أصبحه وبأن المداد ريقه وبأن الكفن قرطاسه ! وهل يكتب الأصم ؟ وهل يترك الريق الأبيض علامة على كفن أبيض ؟ وهل تنسج رقعة الكفن للكتابة خاصة لأعمال الاشقياء ؟ ألم يدون كل شيء من قبل في صحائف الأعمال ؟ وهل يتذكر الإنسان وهو ميت كل فعله في الدنيا ؟ وما المانع ألا يكتب إلا الخير انتقاذا للنفس ؟ وكيف يكتب من دفن ويأده مبتورنان أو الذى لم يدفن وكان بلا جسد بعد أن أكله السبع أو ابتلعه النيم أو التهمته النيران ؟ وأين يكتب من دفن بلا كفن أو من سرق كفنه لصومس المقابر أو داغزو الموتى بعد مغادرة الأهل وانتهاء مراسم الدفن ؟ وبماذا يكتب من جف ريقه ولم يعد في حلقه مداد من هول ما يرى ؟ وماذا يفعل الامل الذى لا يعرف الكتابة ؟ وهل يجوز أن يقطع رومان قطعة من الكفن فيمرى الجسد كي يكتب عليها الميت أعماله ثم يعلقها رومان على عنقه بلا خيط أو مشبك ؟ وماذا لو طالت القطعة ، ولم يكف الكفن ، فيصبح الميت عارى الجسد مغطى الذقن ؟ وقد يظهر ابليس متشفا منتصرا بعد سماع اجابة الكافر وان لم يظهر ، تحسرا حزينا على اجابة المؤمن . ولكي تكتمل الصورة قد يقعد ابليس في ركن من القبر حتى يستكمل غوايته حتى آخر لحظة وكان الوقت وقت التكليف . ولا يثبت النبی ولا توجد اية رقية منه لمساعدة الميت كما كان الحال في الدنيا عندما كان الوحي مساعدا للإنسان في مقابل الغواية وكان الإنسان في حياته كان له معين ولكنه بعد مماته يكون وحيدا بلا نصير .

ولايجاد حل لكل هذه الصعوبات يلجأ الى الاساس النفسى اذ يخيل للإنسان انه محاسب بين ملكين ، له خالصين ، فهما له وللجميع في الوقت نفسه ، في كل زمان ومكان وكان الامر مجرد اجساد شمورى

أو خيال شعبي يدل على تجربة انسانية ، تجربة الموت وما قد يتخيله الانسان المهوم بسلوكه وأفعاله لما قد يحدث بعد الموت . ويظل الانسان مطاردا بالفجائية والايقاع حتى ما بعد الموت ، في حياة القبر (١٧٠) !

والحقيقة أن كل هذا الوصف إنما يأتي من الروايات والاختبار الضعيفة التي لم تعتمد عليها كتب العقائد المتقدمة بل امتلأت بها الشروط المتأخرة مستمدة مادتها من تأليف مستقلة عن علم أصول الدين بعد أن أصبح موضوعا مستقلا تكثر فيه التأليف في فترات الانحطاط تعويضا عن مآسى العصر وأحزان الزمان وهزائم المجتمعات وانهباء الدول . فتنشأ الاخرويات كتعويض عن الدنيويات وكاتصال للروح بعد هزيمة البدن ، وكامل في المستقبل بعد ازدياد الكرب في الحاضر . كلها روايات وأخبار لا تتوافر فيها شروط التواتر وفي مقدمتها الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات بل ولا حتى ترتقى الى أخبار الآحاد . وهي على هذا النحو لا تعطى اليقين النظري أو العملي . لم يرد منها شيء في أصل الوحي الأول وهو القرآن . وليس في الحديث الصحيح كل هذه

(١٧٠) قيل هناك ملك يقال له ناكور ، وقيل أنه يجيء قبلهما ملك يقال له رومان ، البيجوري ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ لا بد من معرفة ملك يسمى رومان ، وهو ملك يأتي الميت عند الانصراف من الدفن ويقول له : اكتب ما كنت تعمل في دار الدنيا . فيقول له العبد : ليس معي دواة ولا قرطاس ولا قلم . فيقول الملك هيهات ! هيهات ! قلمك أصبعك ، ومداك ريقك ، والقرطاس من كفك ، فيقطع له من كفنه قطعة فيكتب فيها جميع ما صدر منه في دار الدنيا سواء كان كاتباً أم لا ثم يطويها الملك ويعلقها له في عنقه ، الجامع ص ١٩ ، منكر ونكير والراجح أنهما لكل ميت وأن تعددت الاموات في كل وقت فيتخيل كل ميت أنه المسؤول . ويحجب الله سمعه عن غيره . ويرى أن الملكين ليسا في قبر غيره . وتعدد ملائكة السؤال لكل ميت ملكان يسميان بذلك الاسم وقيل أربعة بزيادة رومان وناكور . . . اسم الملكين بشير ومبشر . العقباوى ص ٥٢ — ٥٣ ، وهذا السؤال هو عين فتنة القبر . وقيل هي التلجيج في الجواب . وقيل ما ورد من حضور ابليس في زاوية من زوايا القبر يشير الى نفسه بلئى أننا عند قول الملك للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربى . ولم يثبت حضنور النبي ولا رقية الميت له عند السؤال ، البيجوري ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ .

التفصيلات النظرية التي لا تهتم بالسلوك العملي وتوجيه حياة الناس ، فهي أمور لا تعم بهما البلوى ولا ترتبط بها مصالح الأمة ، إنما يمكن فهمها بنسأء على تحليل التجارب البشرية . وهي ليست التجارب التي يعتمد عليها المتأخرون لاثبات حياة القبر الصحيح منها مثل النوم أو المرض مثل الهلوسة وبقاء الأبراس العقلية أو ما سماه القدماء عجائب النفس وما نشاهده من صور أو خيالات في النوم أو اليقظة بل التجارب البشرية العادية مثل الرغبة في قهر الموت وتجاوزه ، واستمرار الحياة ، والخوف من عواقب الأمور وتحسب نتائج الأعمال (١٧١) . وقد تبدو أهمية ذلك في مراقبة النفس وحسابها ، خوفاً من الله ، والرقابة على الذات واستدراك الأمور ، ولكن الخيال الشعبي حولها إلى استجاب كما يحدث في المباحث العلمية وتمذيب كما يحدث في المخابرات العامة وتسجيلات اعترافات كالتي تقسم أجهزة الأمن قياساً للغائب على الشاهد ، ونقلها من الواقع إلى الخيال . وقد كانت البداية مجرد أسماء ثم تحولت إلى أشياء بعد تحجر التجارب الحية الفردية والاجتماعية وخلقتها موضوعات من ذاتها تشخصها وتعامل معها فيسعد الإنسان بوهمه وخياله الذي

(١٧١) ويذكر لتأييد ذلك حديث « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وهو الأساس الذي يعتمد عليه الغزالي رداً على اعتراض المعتزلة : نرى الميت ولا نشاهد منكر ونكير ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت ، والجواب : هذا يلزمه أن ينكر مشاهدة النبي لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق للشرع أن ينكر ذلك وإنكار ما يشاهده النائم وما يسمعه من الأصوات ، وما أعجب خلق الإنسان من نطفة قذرة ، الاقتصاد ص ١١ ، سؤال القبر وعذابه ، ورد بهما الخبر الصحيح مرات عديدة حتى بلغ الاستفاضة ليس للروح فقط ولا للبدن فقط . ولو كان خطاب الملكين بالاعتقاد المجرد لوجب للروح المجرد ، ولو كان بالاعتقاد دون القول والعمل لوجب حشر الجسد على نحو مخصوص لكنه خطاب يقتضي عقلاً وجواباً . لو كان الرجل حياً استدعى فيها للخطاب وجواباً والأجزاء الفاهمة من الإنسان والناطقة مخصوصة وهي مستقلة بالجواب . وإن كان الشخص غير مستشعر كالنائم أو السكران يكون الحشر للشخص كله ، النهاية ص ٢٦٩ .

صنعه . قد يكون منكر هو العقل والقول ، ونكير هو الحكم فيها بذلك وليسوا شخصين أو ملكين . تتحول الاسماء الى معان مستقلة ثم تتحول هذه الى اشياء ثم تتشخص الاشياء وتحيا وتصبح شخصيات حية كما كان الحال في القسب المسيح . فيها المؤمن مبشر وبشير ، وبالنسبة للكافر منكر ونكير . هي اسماء تعبر بدلالاتها على التجربة الانسانية بل انها الفاظ يعبر بها الانسان عن تجاربه في الحياة . ثم تتحول الاسماء الى معان ثم الى اشياء ثم الى اشخاص ثم تصبح مقدسات وفاعلات في العالم ضد الانسان او معه طبقا لمواظف الايجاب والسلب وانفعالات الخير والشر . وهو ما يحدث باستمرار في العقاب الانبياء وصفات الآلهة (١٧٢) . ويقوم الخيال الشعبي المتصل بنوع من التواتر المعنوي فيصبح مترادفا عند عديد من الشعوب يعبر عن حكمة البشر وتجاربه في الحياة عبر التاريخ . فهناك ملك للخير على اليمين وملك للشر على اليسار ، كريمان كاتبان ، يدوران كل شيء الى يوم الحساب . وهي الثنائية الدينية التقليدية المعروفة في الديانات القديمة القائمة على الصراع بين الخير والشر . وقد كانت هناك أنماط مسابقة من هذه

(١٧٢) هذا هو موقف المعتزلة والذي على أساسه تفكر منكر ونكير كوقائع وأشخاص . اذ تدعى الاشارة ان الله تعالى يبعث ملكين أحدهما منكر والآخر نكير حتى يسأل صاحب القبر ثم يعذبه أو ببشرانه ، وتسوية ملائكة الله بها لا يليق بهم وبما يقتضى استحقاق الذم وذلك مما لا وجه له . وجوابنا ان العذاب لا بد له من معذب ، والمعذب يجوز ان يكون هو الله ، ويجوز ان يكون غيره ، هذا في العقل . غير ان السمع ورد بأنه يكل كل ذلك الى ملكين يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيرا ولا شيء في ذلك مما يدعونه لان هذا بمنزلة غيره من الالقاب التي لاحظ لها في افادة المدح والذم والثواب والعقاب ، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم أبناءهم وأغرتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير ان يفيدوا به مدحا ولا ذما بل لكي يقوم مقام الاشارة على ما هو موضوع التقلب وعلى اننا لو جعلنا هذا الاسم من الاسماء المفيدة فانه ليس يفيد قولنا منكر اكثر من ان الغير لا يعرفه وبأن لا يعرفه شخص من الاشخاص ملكا من الملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الذم وهكذا قولنا في نكير ، الشرح ص ٧٣٣ — ٧٣٤ ، وعند الكرامية منكر ونكير هما الملكان اللذان وكلا بكل انسان في حياته ، وعند الجمهور غير الحفيظين على كل انسان ، الاصول ص ٢٤٦ .

الخيالات في البيئة الحضارية القديمة فيما يتعلق بحياة القبر سواء في
ديانات مصر القديمة مثل عودة الكا والبا الى القبر وتحنيط جثة الميت
واستئناس الحياة من جديد فيه وكذلك في أسطورة ايزيس الى لمت اثناء
زوجها واخيها اوزوريس فغابت اليه الحياة او في معجزات المسيح
وتقطيعه الطير اربعة اجزاء ثم جمعها وعودة الحياة اليه . يمكن ان
بدراسة اساطير الموت والبعث دراسة مقارنة من خلال تاريخ الاديان
معرفة هذه الانماط المثابة الاولى التي عليها تم نسج صور حياة القبر
في بيئة حضارية لم تكن تريد الاحساس بالنقص امام سر الاولين
وقصصهم . وما اكثر الصور الشعبية حول الموت وحياة الميت بعد
الموت مثل تلك التي يطير فيها القلوب او يخف حمله وسط تهليل المشيعين
وراءه بانه من اولياء الله ، يتشبثون به حتى لا يطير في الهواء او يسير
القابوت بسرعة او يتوجه نحو حبيب او شخص أليف ثم يحط في مكان
ولا يتحرك منه فيدفن فيه بقاء على رغبة الميت واختياره الاخير . وفي
حياة القديسين بمعد الموت ومقاومة رغباتهم للفناء والتحلل امثلة اخرى عديدة
على ان الروح قادرة على ان تظل في الجسد بعد موته فتحافظ عليه
وتحرسه من الفناء ، وقادرة على اختراق المادة والبقاء عليها دما وعظما
في اوعية امام انظار المشاهدين على ما هو معروف في تاريخ الاديان
وتقديس رفات القديسين . وقد افاض المتأخرون في هذه الاوصاف
اعتمادا على الخيال الشعبي والهابا لشاعر العامة ونقصا في العقل عند
الدامية والجمهور وبموافقة السلطة . وكان من الطبيعي في مقابل اثبات
حياة القبر وصورها كاثياء ان ينشأ رد فعل بالانكار او بالتأويل (١٧٢) .

(١٧٢) انكرها مطلقا ضرار بن عمر ، وبشر المريسي ، واكثر متأخري
المعتزلة وبعض الروافض المتيسكين بأن الميت جهاد فلا يعذب ، الدواني
ج ٢ ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ، أما الجبائي وابنه فقد انكرا تسمية الملكين منكرا
ونكيرا ، المنكر ما يصدر عن الكافر من لجة اذا سئل والنكير انما هو
تقريع الملكين له ، والنكير أهيب من المنكر . والظاهر انهما جنسان والا
ففي ساعة واحدة يتفق اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان يسالا الجميع
في آن واحد ولا يبعدان تنكيرها اشارة الى ذلك . ويجب تأويل التسميات

والحقيقة أنه يمكن تحويل هذا الجزء كله الى عقليات عن طريق التساؤلات حوله حتى يمكن فهمه عن طريق درء المعارض العقلية حتى لا تكون أمور المعساة الاخرية اضعف اجزاء علم اصول الدين . كما يمكن تحويلها الى صور فنية الغرض منها التأثير على الجمهور وتصبح جزءا من تاريخ الادب الدينى . كما يمكن تحويلها الى فلسفة لتجاوز الموت ، فلسفة أمل مثلا أو فلسفة حياة متصلة . وقد تكون في النهاية بدايات علوم للمستقبل وحساب المستقبل والتنبؤ بمساره في صورتها الاولى عندما كانت مرتبطة بتاريخ الاديان .

{ — هل يوجد عذاب في القبر ؟

ويبدو ان الفسافية القصوى من حياة القبر وسؤال الملكين هو في النهاية عذاب القبر للكافرين ونعيمه للمؤمنين . ولذلك قد يكون هو الموضوع الوحيد المذكور في الاخريات مع البرهنة عليه والدليل على وجوده . وحيانا يكون عنوانا للموضوع كله عن طريق تعريف الشيء بعلمته الغائبة وهو عذاب القبر وليس بعلمته الفاعلة وهي حياة القبر . وبالرغم من ان الادلة جميعها من الاخبار والروايات البعيدة التأويل من القرآن والمشهورة في الحديث ، الا ان بعض الادلة يقسوم على قياس الغائب على الشاهد دون اعطاء ادلة عقلية صرفة ودون الرد مسبقا على المعارض العقلية . ومثال ذلك حياة النائم بين الحياة والموت أو حالة المرض أو الصرع أو المغنى عليه . وقد يكون المثل هو الوحى ذاته عندما يرى الرسول

=
الواردة فيها لانها لا تقبل الفسخ فلا نسخ في الاخبار ، وكثير منها متواترة المعنى ، الاسفراينى ص ١١٢ — ١١٣ ، الجرجاني ص ٣ ، وعند المعتزلة كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساكنه مسع أنا نرى الميت ونشاهده ولا نحس عند وضعه في اللحد بصوت سؤال ولا جواب ، ولا نشاهده في حاله نعيها ولا عذابا ولا سيما اذا افترت له الوحوش والسباع وأكله طيور الهواء أو سمك الماء ؟ الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، وقد أنكر جهم منكر ونكير ، التنبيه ص ٩٩ ، ص ١٢٤ .

م ٢٠ — النبوة — المعاد

جبريل ولا يراه من حوله (١٧٤) . وهذه الامثلة ، كلها لا يجوز القياس عليها فالنوم وحالات المرض ورؤية الرسول لجبريل كل ذلك انما يتم اثناء الحياة وليس بعد الموت . ولا يمكن قياس ما يحدث بعد الموت على ما يحدث قبل الموت نظرا لاختلاف الفرع مع الاصل . انما يمكن فقط ارجاع تصورات ما بعد الموت الى نشأتها في الحياة تعبيرا عن تجربة بشرية ، الرغبة في تجاوز الموت ، وتعدى الانقطاع ، واستمرار الحياة . ومع ذلك تظل الادلة الغالبة لاثبات عذاب القبر ونعيمه هي الادلة النقلية المستمدة معظمها من الحديث وليس من مصدر الوحي الاول وهو القرآن . وما ذكر من المصدر الاول تأويل بعيد فالمعيشة الضنكا لا تشير الى عذاب القبر . وما ذكر من المصدر الثانى اما انه غسير متواتر بل مشهور ، والمتواتر منه لا يعنى النار فيه عذاب القبر في الدنيا في حياة القبر بل في الآخرة . وقد يعنى البعض منه تشبيها وتورية وخصوصية للرسول وقدرته على سماع ما لا يسمعه الناس اسوة بالوحي .

(١٧٤) اشتهر عن النبي والصحابة الاستعانة من عذاب القبر والخوف والحذر وقوله مارا على قبرين . . ولا معول لارباب العقول استبعاد ذلك على أنه غير محسوس من الميت . فمن أدرك بعقله حال النائم في منامه وما يناله من اللذات والتألمات بسبب ما يشاهده من حسن وقبح وما هو عليه من سكون ظاهر جسمه خموده وجوارحه بل وكذا حال الحبوب والمريض في حالة انقباضه لم يتقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه . ولا فرق بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفترقة فان من أسكنه الألم في حالة الاجتماع قادر أن يسكنه ذلك في حالة الافتراق وذلك لا يستدعى أن يكون محسوسا ولا مشاهدا . وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه ايضا . وما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال الرسول في حالة الوحي ومخاطبة جبريل له والناس حوله لا يسمعون . وانما كان كذلك لان الاجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الانسان انما هي اجزاء باطنة يعلمها الله في القلب فيجوز أن يخلق لها الحياة والفهم والجواب وان كان يلقى الجسم معطلا لا يشعر به صاحبه وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم والمغمى عليه لصرع أو مرض أو غيره عند مخاطبته أو محاورته لن يتخيل له فيما هو عليه من حالته . وليس الخطاب لجرد الروح المفارقة التي اجسرت الله العادة بوجود حياة البدن عند مفارقتها والفوات عند فواتها اذ هو مخالف الظواهر الواردة به ولا هو للبدن على هيئته اذ هو مخالف للحس والعيان وذلك محال ، الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ .

والعجيب أن مثبتى عذاب القبر يأولون القرآن دون حاجة ويأخذون الحديث حرفيا حيث الحاجة الى التأويل (١٧٥) . وان تجوز عذاب القبر نساء على جواز احياء الميت فى القبر لان تعذيب الجهاد لا يتصور يعود الى الموضوع السابق وهو : هل تجوز اعادة الحياة الى جسد الميت ؟ ويكون اثباتا بشيء بشيء آخر يحتاج الى اثبات . ويكون المستفاد من الروح الى الجسد وتصور نوع من الحياة بل والحياة العاقلة حتى يمكن للعذاب أن يتحقق منه هدفه وهو وقوع عذاب القبر (١٧٦) . ولكن الحياة شرط

(١٧٥) هذا ما يثبته الاشاعرة . فالايان بعذاب القبر ونعيمه واجب كبعث الحشر ، الجوهرية ج ٢ ص ٦٧ — ٧٠ ، سؤال القبر وعذابه وأدلتها ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، عذاب القبر لاهل العذاب والمنكر لعذاب القبر يعذب فى القبر ، الفرق ص ٣٤٨ ، جحدوا عذاب القبر وان الكفار فى قبورهم يعذبون وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، الابانة ص ٧ ، تؤمن بعذاب القبر ، الابانة ص ١٠ — ١١ ، كل ما ورد من عذاب القبر حق وصدق يجب الايمان والقطع به لان جميع ذلك غير مستحيل فى العقل ، الانصاف ص ٥١ ، ويقر اصحاب الحديث بعذاب القبر ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، الحصون ص ٨٤ ، فى اثبات عذاب القبر نقلا ونفيه نقلا ، الطوالع ص ٢٢٦ ، المطالع ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، وعذاب القبر حق ، المضدية ج ٢ ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه ، وهذا أولى مما وقع فى عامة من الاقتصار على عذاب القبر دون نتيجة بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة اهل القبور كفار وعصاة . فالتعذيب بالذكر أجدر ، التفتازانى ص ١١٢ ، أثبتة اهل السنة وبشر بن المعتز والجبائى وسائر المعتزلة ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ ، كما ألف محمد بن كرام كتابا « عذاب القبر » ، الملل ج ٢ ص ١٢ ، والأدلة العقلية من القرآن مثل « ومن أعرض عمن ذكرى فإن له مغيشة ضنكا » (٢٠ : ١٥٤) وهو لا يفيد عذاب القبر ، ومن الحديث « نعوذ بالله من عذاب القبر » ، الابانة ص ٦٧ ، « لولا أن لا تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعنى » ، « القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار » ، وذلك تشبيه بالحياة الاخرى او خصوصية للنبي ، « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ، وليس ذلك فى الدنيا بل تشبيهه الدنيا بالآخرة ، الانصاف ص ٥١ ، الارشاد ص ٣٧٥ — ٣٧٦ .

(١٧٦) جوزه بعض المعتزلة بناء على تعذيب الجهاد لانهم وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر ، وشواهد

العلم في الصفات ولبست شرط العذاب في أمور المعساة . وكيف تكون الحياة شرط العلم في العقليات وتكون شرط عذاب القبر في السمعيات ؟ ويظل الاعتراض قائما : وهل يحتاج اثبات عذاب القبر الى شرط العلية وهو الحياة ؟ اليس الله بقادر على احياء الميت في القبر دون شرط العلية سواء كانت علة فاعلة او علة مقارنة ؟ ان الله قادر على كل شيء ، بما في ذلك احداث الحياة في الميت بلا علة مقارنة (١٧٧) . وقد تكون الفائدة منه الردع والزجر وحث الانتمسان على فعل الخير . ولكن في هذه الحالة اليس في عقاب اليوم الاخير ما فيه الكفاية ؟ وما الفائدة من هذا الردع السابق لاوانه ؟ وان لم يرتدع العاصي من الردع الكبير فهل يرتدع

ترجح عندهم التأويل ، الاسفراينى ص ١٣ ، المطيعى ، ص ٦٨ — ٦٩ ، وعند أبى الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ان الكافر يعذب ما بين النفختين . الصالحى من المعتزلة والطبرى وطائفة من الكرامية يجسوزون ذلك على الموتى من غير احياء ، المواقف ص ٢٨٢ — ٣٨٣ ، والقاضى عبد الجبار من المؤولين له وينفى عن نفسه تهمة الانكار فيتكلم في ثبوته وكيفية ثبوته والوقت الذى يقع فيه وفاته . وبثبت عند المعتزلة أساسا في أصل الوحي وهو القرآن مثل « ما خطبناهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » (٧١ : ٢٥) ، فالقاء للتعقيب من غير مهلة ، « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ويختص بال فرعون والظاهر عذاب القبر ، « ربنا امتنا اثنتين » أى في القبر مرة . وبالنسبة للحديث « أنهما ليعذبان ، وما يعذبان من كبير . أحدهما يمشی بالنميمة والآخر كان لا يسقزها من البول » . أما عن كيفية ثبوته فانه ان اراد تعذيبهم فلا بد ان يحييهم لان تعذيب الجساد لا يتصور . وقد روى عن النبى أن الميت يسمع خفق النمل ويعذب على بكاء أهله عليه . فالأدراك يقرب على الحياة وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم . وتفسير الحديث أى يعذب على الوصية بذلك . وكما لا بد أن يخلق الله فيهم العقل ليحسسن التعذيب والا اعتقد المعذب أنه مظلوم . ولهذا يجب أن يكون أهل النار من العقلاء . أما أن يبعث الله له ملكين ، منكر ونكير ، ليسألاه ثم يعذبانه او يبشرانه كما وردت به الاخبار فذلك مما لا يهتدى اليه العقل وانما الطريق اليه السمع ، الشرح ص ٧٣٠ — ٧٣١ .

(١٧٧) يعذب في القبر ، وتوضع فيه الحياة . وقبل ان يعذب كان من غير حياة اذ الحياة ليست شرطا في ثبوت العلم . وقيل الكيفية جهولة ، الدر ص ١٦٧ .

من الردع الصغير ؟ وكيف يكون هناك ردع والانعسال حسنة وقبيحة في ذاتها (١٧٨) ؟

فإذا ما ثبت عذاب القبر حرميا وشيئا هل يكون بالجسد أم بالروح أو بالروح أو الجسد أم بالشخص ؟ فإذا كان في الجسد فهل يجوز العذاب في أجزائه ان استحالة الكل ؟ ما دام الله قادرا على كل شيء ، فإن النعيم والعذاب يكونان في الاجزاء كما يجوزان في الكل بقدرته . وعلى هذا النحو يتم تأييد الروايات الظنية بالقدره المطلقة حتى يتأكد الظن السمي باليقين العقلي ، ويحى الشك بالقهر ، ويقضى على العقل بالايان . وفي هذه الحالة يجوز كل شيء بالقدره والايان ، فيجوز العذاب لكل الجسد أو لاجزاء منه مثل مساعلة الملكين . والجواز في العذاب اكثر قبولا لأن الجسد يحس في حين ان اليد والرجل لا ينطقان ، ولا ينطق الا اللسان . ولكن كيف يجوز تعذيب من اختفى جسده كلا وجزءا سواء اكله السبع أو طواه اليم أو حوله الحريق الى رماد ؟ وكيف يعذب الجسد بلا حياة ؟ وما الفائدة من العذاب ما دام لا يوجد احساس بالآلم ؟ فإن صعب الحل يكون العذاب للارواح والاجساد معا بعد ان تعود الارواح الى الاجساد . وهنا ايضا تنشأ صعوبة احتمال غياب الاجساد في بطن السبع أو في اعماق اليم أو بين السنة النيران فلا تجد الارواح ما تحل فيه وتعود اليه وكان الاجساد شرط وجود الارواح . وهل يجوز تعذيب شخص في شخص آخر ، تعذيب الانسان مأكولا أو مهضوما في بطن السبع ؟ وما الفائدة والتم الافتراض قد تم ، وأصبح الانسان عمارة معدية لا تتالم كائنات ، وان تألمت فإن آلامها ستصيب السبع من معاصي الذي في بطنه ؟ فإن استعصى الامر يكون

(١٧٨) فائدته مصلحة المكلفين . حتى علموا أنهم ان اقدموا على المقيحات ، وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في نار جهنم كان ذلك صارما لهم عن القبائح داعيا الى الواجبات ، وما كان في مقدور الله لابد أن يفعله . وكما يكون العلم باستحقاق ذلك واعيا ولطفا للمعذب فإن تعذيبه يكون لطفا للملك الموكل اليه ذلك ، الشرح ص ٧٢٢ — ٧٢٣

العذاب للارواح وحدها دون الاجساد . حينئذ ما فائدة اثبات عودة الارواح الى الاجساد وايجاد مستقر للارواح ومسألة الملكين والجواب باللسان وعذاب القبر من خلال الجسد ؟ لا يبقى الا ان يكون عذاب الارواح صورة فنية ، اسقاطا من الحاضر على المستقبل ، وتصوير المستقبل بناء على الحاضر ، تعبيرا عن هم المستقبل وثقل الحاضر ، والتخوف منها معسا . فالافعال الماضية خاصة القبيحة منها تظل على الحاضر وتجنم على المستقبل فيثبتم الانسان بالام الضير ووخر النفس عندها ينكشف الحجاب ، وتسقط الاقنعة ، وينتهي العبر (١٧٩) .

ثم يوصف عذاب القبر على نحو تفصيلي . فممنه ضم القبر وضغطه على الميت حتى يهشم ما تبقى من ضلوع الجسد حتى تلتقى حافتهاء ويصبح الجسد بين المطرقة والسندان ! وكيف تتحرك جدران القبر وتتحرك الارض ؟ وماذا تفعل للذى حوت جثته الماء أو انياب السبع ومعدته أو افواه الديدان ؟ وماذا عين بقى فى العراء بلا قبر ؟ وقد تكون ضغطة الكافر مثل سقوط السقف على العظام أو تهشيم الترام الارجل أو زنقة القنص الصدرى بين الركبتين . أما المؤمن فضغط القبر عليه تكون مثل ضغط الام الشفيقة على ولدها من السفر العبيقة ! وهو

(١٧٩) وكل تعذيب اراده الله قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق فى بحر أو اكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى فى الهواء . ومحلّه البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق بعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه ان كان المعذب بعض الجسد . ولا يمنع ذلك من كون الميت تفرقت اجزاؤه أو اكلته السباع أو حيتان البحر ، ولا يمنع عند العقل ان يعيد الله فى الجسد أو فى جزء منه ويعذبه . كل ما لم يرزقه العقل وورد بوقوعه الشرع يجب قبوله واعتقاده ، قادر على كل ممكن ، عبد السلام ص ١٢٧ ، يجب الايمان بنعيم القبر وعذابه ولو لم يكن فى قبر نعيم أو يعذب الروح والجسد جميعا ولو تفرقا . والقادر لا يعجز عن ذلك ، الدردير ص ٥٩ - ٦٠ ، جوز بعضهم تعذيب غير الحى . وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة فى بطن الأكل غواضح الامكان كدودة فى الجوف ومس من خلال البدن فانها تنال وتلتذذ بلا شعور منا ، الخيالى ص ١١٢ .

تصور انساني خالص وصورة شعبية للذة الالتصاق التي يصعب التفرقة فيها بين الألم واللذة . وكيف تفرق الأرض بين المؤمن والكافر فتضم الاول برغق وتعصر الثاني وتهشم أضلاعه ؟ وان كان بالصحراء او باليم هل يضم عليه الجو او تخنقه الميساء ، وبضيق عليه المكان ؟ وقد يقوم بالعذاب الوحوش ، تسعة وتسعون تنينا تنهش لحم الميت وتلدغه لأعراضه عن أسماء الله التسعة وتسعين ، كل اسم بتنين ! فان لم تكن هناك عظام لتتشميها فهناك لدغ المقارب والحيات . وان لم يكن هذا ولا ذاك فهناك الضرب . وماذا لو مات الانسان من شدة ضغط العظام او نهش اللحم او اللدغ أو الضرب ؟ هل يموت ثم يحيا ثم يموت وهكذا الى أبد الآبدين ؟ وهل هو تعذيب في سجون الدنيا وعذاب في القبور طريقا الى الآخرة ؟ وكيف تتكلم الأرض وتنذر الكافر وتبشر المؤمن ؟ كلام الأرض زهد وتصوف وسوداوية ، ورفض للعالم واحتقار للانسان ، ولفظ له حيا وميتا . وتأتي كثير من التصورات من التصوف حيث ينخر بالخيال الشعبي واصفا حادى الارواح الى بلاد الافراح (١٨٠) . ويستثنى من

(١٨٠) من أحوال القبر ضغطته وهي التقاء حافتيه على الميت ، ولا ينجو منها أحد الا من استثنى في الاحاديث كالانبياء ، الحصون ص ٨٦ ، وكذلك ضمة القبر لطف على المؤمن وخنقة على الكافر ، الدردير ص ٥٩ — ٦٠ ، ضمة القبر هي التقاء حافتيه . فان طرح في الفلاة ولم يدفن بضيق عليه الجو فيضم كالقبر وكذلك البحر وجوف السمك والطير حتى الصبيان ... ما من يوم جديد الا والأرض تخاطبك فيه بعشر كلمات : تمشى على ظهري ، ومصيرك في بطني ، وتاكل الشهوات على ظهري . أنا بيت الوحدة ، أنا بيت الظلمة ، أنا بيت الحياة ، أنا بيت العتارب ، أنا بيت التراب ، أنا بيت الخراب ، فعمرنى ولا تخربنى ، سرور الدنيا غم ، وترياقهم سم ، ومعمورها خراب ، وحاصلها تراب ... تقول بضد ما تقول للمؤمن وتخلط أضلاعه ، وكم للكافر من دواهي من شروعه في النزاع الى ما لا نهاية ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، وفي الرواية عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر ، والتعيين بالقبر جرى على الغالب . محله قيل الروح وقيل الجسد ، وقيل الروح والجسد . وقال الغزالي في الاحياء ثلاث

عذاب القبر الانبياء وآل البيت ، اذ تحنو الارض على فاطمة أم على . فقد احدها الرسول ونزع قميصه ووضعه عليها حتى لا تمسها النار ابدا (١٨١) ! وهل يبقى القميص الى يوم القيامة ؟ وما شفاعة قميص ؟ كالشرطى يلصق شرائطه على الحائط ويذهب ويقف العسكر صفا امامها لا يتحركون ، فهي بديل عنه ورمز له وحافضة للنظام في غيابه . ولماذا فاطمة أم على وليس فاطمة زوجة على وليس عليا ذاته أو بنيه ؟ ولماذا قارئ سورة الاخلاص في مرضه وليس قارئ القرآن في صحته الا يستثنى من العذاب الا الانسان في حالة الضعف وبمجرد الايمان بالوحدانية دون ممارسة العدل ؟

ويتم عذاب القبر في البرزخ . والبرزخ يعنى الانتقال من مكان الى

مقدمات من اجل التصديق بها (١) الحية تلدغ الميت ولكن لا يشعر بها (ب) النائم وما يراه (ج) احداث الالم بالعادة عن طريق السم ، الطيعي ص ٦٨ — ٦٩ ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٣ — ٢٧٥ ، عذاب الاجزاء الاصلية لا نراه ، الحصون ص ٩١ — ٩٢ ، العذاب في القبر وفي الحشر حسب الاعمال منهم من يعاقب بالحيات والعقارب ومنهم من يعذب بالضرب وكذلك الثواب ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، ص ٥٩ ، لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغسه لاعراضه عن التسعة وتسعين اسما لله ، الاستعاذة من عذاب القبر ، في مقابل الجعل على فرش الجنة ، وبلوغ طيب الجنة وروحها له ، الاسفراينى ص ١١٢ — ١١٣ .

(١٨١) في الحديث ، مرحبا بمن كنت احب وهو على ظهري فكيف وهو في بطني فضبتها كضمة الوالدة . ولم ينج منها أو حتى من اهتز له عرش الرحمن سيدنا سعد سوى فاطمة بنت أسد أم سيدنا على لكون الرسول احدها ونزع قميصه وتمسك في احدها وقال : اردت بذلك الا تمسها النار ابدا . وكذلك لا يضم القبر من قرأ « قل هو الله أحد » في مرضه الذي مات فيه . كما لا يضم الانبياء . العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، وفي العقائد المتأخرة شعرا :

وفتنة القبر لكل ميت

الا من استثنوهم فاستثن

الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

مكان أو من زمان الى زمان ، فهو مفهوم يختلط فيه المكان والزمان معا ، وهو لفظ قرآنى يشير الى المكان أكثر مما يشير الى الزمان ويكثر استعماله فى التراث الشيعى وفى الفكر الصوفى . وقد يكون لفظا أعجيبا أكثر من كونه لفظا عربيا . ولماذا تكون هناك مرحلة متوسطة بين الحياة والموت ، حياة هى موت ، وموت هو حياة ؟ ولكن ابتساع الاصوات يدل على أن الحوادث تحدث فى الزمان ، وأن الزمان به مراحل كما أن المكان به مراتب . يحيا الانسان مرتين ويموت مرتين . يحيا فى الدنيا ثم يموت . ثم يحيا فى القبر مرة ثانية . وتنتهى حياة القبر بعدد الساعة والعذاب ثم يموت ميتة ثانية حتى يبعث من جديد فحييا بعدد البعث والنشور . قد تكون الحياة الثانية ، حياة القبر نموذجا أو « بروفة » لما سيحدث بعد ذلك ، وقد تكون استمرارا للحياة الدنيا والجسد ما زال دافئا ولم تسر فيه برودة الموت بعد . لذلك فهى حياة متوسطة ، مثل البرزخ ، بين الحياة الدنيوية والحياة الآخروية . وقد يرفع العذاب يوم الجمعة وفى شهر رمضان . وإن مات الانسان يوم الجمعة أو ليلتها أو شهرا فى السنة هو شهر رمضان لا تكون فيه ضغطة القبر ؟ هل هى لحظات متميزة فى الزمان ؟ ولماذا يعود العذاب بعد ذلك ؟ هل هو التعذيب فالعذاب المنقطع أشد على الانسان من العذاب الدائم ؟ فبعد أن تندمل الجروح ويبرأ الانسان تتقيح الجروح وينتكس المريض ويعاوده الألم . وكيف يبدأ العذاب بين النفختين فى الصور مع سؤال الملكين والنفخ فى الصور من علامات الساعة ، والساعة لم تقم بعد ؟ والنفخ فى الصور يعنى ازدواج الصورة السمعية مع الصورة المرئية . ولماذا تموت الملائكة بين النفختين وكلها حياة أبدية ، ولا داعى لموتها ؟ ومن الذى يقوم بوظائفها بعد موتها ؟ وكيف يبدأ عذاب القبر والحساب النهائى يوم البعث لم يتم بعد والمحاكمة لم تعتد بعد ولم يسمع فيها قول الشهود أو دفاع المتهم بل ولم يصدر فيها حكم القاضى ؟ وما وجه السرعة فى انزال العذاب بالكافر وبمن يستحق العقاب وهو لن يفر من قبره ولا يلجأ

أو مخبا له ؟ وهل يستعجل الله عذاب البشر الى هذا الحد ؟ هل الله
سوداوى منتقم جبار الى هذا الحد (١٨٢) ؟

ونادرا ما يتم الحديث عن نعيم القبر أو وصفه بمثل هذه الدقة
والتذذ كما يتم ذلك في وصف عذاب القبر ! بل ان عنوان الموضوع
عذاب القبر وليس نعيم القبر . ومع ذلك فان نعيم القبر يكون بأن يتحول
القبر الى جنة بفرشها الوثير وروائحها الطيبة وحياتها الناعسة .
يصبح القبر روضا من رياض الجنة به زرع وحياة ومساء ورباحة في
المكان . يتسع القبر ويصبح فسحة من المكسان الى البلد البعيد الذى
بشئاق اليه الانسان . وبه غلمان وولدان تؤنس المطيع في وحدته ان
كان من اهل العلم . به نور وشاب جميل بيسده قنديل دون ما ذكر للجنس
طبقا لعادات البيئة الصحراوية وممارسات البدو ، وان كانت هناك مقدمات
والتهييدات له . وقد يكون الشاب الجميل تشخيصا للعمل الصالح ،
وتسد تكون صحبة الغلمان تعويضا عن وحدة العالم وعزلته في الدنيا مع

(١٨٢) ذكرت كلمة برزخ في القرآن ثلاث مرات اثنين منها بمعنى
مكان مثل « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » (٥٥ : ٢٠) ،
« وجعلنا بينهما برزخا وحجرا محجورا » (٢٥ : ٥٣) ، ومرة واحدة
توحي بمعنى الزمان « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) ،
الاملتان والاحياء ، الامانة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الامانة ايضا
بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٢ —
٢٧٣ ، عند المعتزلة سؤال المؤمنين في القبر يكون بين النفختين في الصور
فحينئذ يكون عذاب قوم في القبر . فلما الحال بين النفختين فان الملائكة
تموت في تلك الحال ، الاصول ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، وأما الوقت الذى يثبت
فيه التعذيب فمن الجائز أن يكون بين النفختين على ما قال « ومن ورائهم
برزخ » . والبرزخ في اللغة هو الامر الهائل العظيم ولا معنى له الا العذاب ،
الشرح ص ٧٣٢ ، عند القنوي الكافر عذابه يدوم في القبر الى يوم
القيامة ويرفع عنه يوم الجمعة وفي شهر رمضان بحرمة النبي لانه مادام في
الاحياء لا يعذبهم الله بحرمة فكذا في القبر يرفع الله عنهم يوم الجمعة
وكل رمضان ولا يعود الى يوم القيامة وان مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة
يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب الى
يوم القيامة ، شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ ، المعقباوى ص ٥٩ — ٦٠ .

القلم والقرطاس استنبأنا للحوار العين في جنة النعيم (١٨٣) .

وبادراك صور النعيم يدرك التقابل بينه وبين العذاب ونشأة الصورة الفنية بقياس الغائب على الشاهد . فتوسيع القبر في مقابل ضغطه ، ورحابة المكان في مقابل ضيقه . وجعل قنديل فيه ضوء ، مقابل الظلمة . وفتح طاقة فيه هواء في مقابل الاختناق ، وانفتاح في مقابل الانغلاق . وامتلاؤه بالرياح مقابل عفن الجيفة ، الرائحة الطيبة في مقابل الرائحة النتنة . وهل في القبر نعيم ، في ظلمته ووحشته ووحشته وعزلته ، وديدانه وتعفنه وتحلل الجسد فيه ؟ وكيف يتم النعيم في القبر في وحشته وظلمته ورائحته وعزلته وغيبته وصمته مثل صمت القبور ، وفقره وتراجه وديدانه وحشراته وفوقه موبقات سكان القبور وحسوله شرانم العصاة والمذنبين والفارين ؟ أم أن النعيم يكون بتخفيف العذاب والخلق والضغط والروائح العفنة ؟ وبالتالي يرجع السؤال الاول هل هناك عذاب القبر ، وهل هناك حياة فيه ؟ ومع ذلك يظل التركيز على عذاب القبر دون نعيمه ، للترهيب لا للترغيب وكان الحياة توضع خصيصا للعذاب ، وكان الحياة للعذاب ، وكأنها تعساد الحياة الى الجسد في القبر كي يتعذب الانسان من جديد ، عذاب في الحياة وصادية يتلذذ بها

(١٨٣) نعيم القبر روضة من رياض الجنة . ومن نعيمه توسعه الى مد البصر والى بلد الغريب ، وجعل قنديل فيه وشاب جميل الصورة يؤانسه وهو عمله الحسن وملك على أحسن صورة يؤانس من مات في طلب العلم . لو كانت الروح سارحة فلها اتصال بالجسد ، المقبول ص ٥٩ — ٦٠ . تنعيم المؤمنين في القبر . لا يختفى عند مؤمن هذه الامة كما أنه لا يختص بالقبور ولا بالمكفمين فيكون عن زوال عقله أيضا اذا مات بالغا . من نعيمه توسيعه ، وجعل قنديل فيه ، وفتح طاق فيه من الجنة ، وملؤه بالرياحان ، وجعله روضة من رياض الجنة . ثابت سمها ، جائز عقلا ، واجب سمها لانه يمكن عقلا اخبر به الصادق على ما نطقت به النصوص ، وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله ، شرح عبد السلام ص ١٢٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

ثم العذاب والنعيم فيه لا تلفت لقول ذي التوييه

الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

صاحبها بالتفنن في عذاب الآخرين ؟ وهل أصبح الألم له مثل هذا الوجود الضاغط بحيث يتحول الى عقيدة في علم اصول الدين ؟ ألم يبعث الرسول هاديا ولم يبعث جابيسا ؟ وكيف يكون للعذاب كل هذا الثقل من عرف عنهم أنهم من اهل الرحمة ؟ وكيف يخلق العقل للتعذيب والتمتع بالعذاب ، والعقل نور العلم ونعمة الفسك وطريق الهداية وكان وظيفة العقل هي تبرير الشر وتقبله وليس الاعتراض والتبريد عليه ؟ وهل يعذب العقل وهو نعمة من الله وروح منه ؟ وهل خلق الله الحياة للتعذيب او للنعم والتمتع بخيرات الله ؟ اليس الحياة كالعقل احدى نعم الله ؟

فإذا كان العذاب للعصاة فان النعيم يكون للمؤمنين . فالعذاب للمؤمنين الفاسقين العصاة والكافرين على حد سواء . فإذا كان كافرا بدوم عذابه الى يوم القيامة ولا يرفع عنه الا يوم الجمعة او ليلتها وفي شهر رمضان لحرمة النبي فلا يعذب احد كافرا او مؤمنا لحرمة . وان كان مؤمنا عاصيا ينقطع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها وشهر رمضان ثم لا يعاوده العذاب الى يوم القيامة وكان العذاب له بدوم لمدة سنة واحدة ثم ينقطع ! وان كان مؤمنا مطيعا تكون له ضغطة خفيفة تذكره بهسول الموقف لما تنعم بنعم الله ولم يشكر وكان العذاب قائم قائم والالم وارد وارد عند الجميع لا فرق بين مؤمن وكافر ، ولا فرق بين مؤمن عاص ومؤمن مطيع (١٨٤) . وقد يرفع العذاب عن المؤمن العاصي بدعاء

(١٨٤) عند أهل السنة والجماعة عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وضغطة القبر حق سواء كان مؤمنا أو كافرا ، مطيعا أو فاسقا . لكن اذا كان كافرا فعذابه الى يوم القيامة ، ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان لحرمة النبي لانهم ما داموا في الحياة لا يعذبهم الله في الدنيا بحرمة النبي فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمة تعذب اللحم متصلا بالروح والروح متصلا بالجسم فينال الروح مع الجسد . والمؤمن على وجهين : المطيع ليس له عذاب ويكون له ضغطة فيجد هول ذلك وخوفه لما انه تنعم بنعمة الله ولم يشكر النعمة . وان كان عاصيا

أو بصدقة أى بفعل الآخر وليس بفعله هو ، وهو ما ينساقض شأنون الاستحقاق . وهل الصدقة ، وهى فعل ، مثل الدعاء وهو مجرد قول ؟ ليست الصدقة عطاء والدعاء شحاذة ؟ ليست الصدقة صورة ومضمونا وتقوى وشيئا فى حين أن الدعاء صورة بلا مضمون ، تقوى غارغة بلاشئ ؟ العذاب اذن نوعان ، دائم للكفار والعصاة ، ومنقطع لبعض العصاة بدعاء أو صدقة . ويكون دور الآخر هو رفع العذاب عن الذات بدعاء وهو مجرد قول أو بصدقة وهو فعل ، وبالتالي فهو أفضل . قد يعنى ذلك استمرار امكانية تغير مستقبل الميت بفعل الآخر كاستمرار فعل الميت فى حياة الآخرين . قد تكون هذه دلالة على الترابط الاجتماعى . وقد تكون دلالة على استمرار الامل لتخفيف العقاب اثارا للعفو على العقاب ، وللرحمة على العسئل . فلا نهاية لامكانية الانتقال ، ولا مكان للياس فانه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون . ولا يعنى الايمان فى هذه الحالة الا الامل المستمر بلا حدود .

عذاب القبر اذن تصور شعبى للظلام والهواء الراكد الساكن والرائحة العفنة والوحدة والعزلة والوحشة ، يعبر عن تجربة انسانية فعلية فى الشاهد يسقطها الانسان على الغائب . فلا يعرف الموت الا قياسا

يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكنه ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ثم لا يعود العذاب الى يوم القيامة . وان مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة ، وضغطة القبر ثم ينقطع العذاب . . . وعذاب القبر ثابت عند أهل السنة والجماعة ، يعاد الروح الى الجسد أو بعضه فى القبر عند الجهور ، الدر ص ١٦٧ — ١٦٨ ، عذاب القبر قسمان ، قسم دائم وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة ، عهد السلام ص ١٣٧ ، وهو للمؤمنين والفاسقين ، الدوانى ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، وعذ القونوى عذاب القبر حق سواء كان مؤمنا أم كافرا ، مطيما أم فاسقا . . . شرح الفقيه ص ٩٠ — ٩١ ، المعياوى ص ٥٩ — ٦٠ ، عذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين ، وتنمى أهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله ويريد ، النفسية ص ١١٢ .

على الحياة . ان اثبات عذاب القبر كواقعة شنيئة تسبب رد فعل في انكاره ايضا كواقعة شنيئة . واذا قام الاثبات على الرواية والسمع فان الانكار يقوم على المعارض العقلى ، والعقل فى النهاية اساس النقل . فالميت لا حياة له وبالتالي لا تعذيب له . ولم ير احد عذاب القبر ، او آثار التعذيب على جثة اذا ما فتح القبر . ولم تسمع اصوات الانين او تلاوهات الالم . واين يقع العذاب اذا ما تحسنت الجثة الى عظام بالية او انتطعت الى اجزاء فى اجواف السباع وحواصل الطيور واتصت بالتخوم ومدارج الرياح (١٨٥) ؟ وبين الاثبات والنفي للواقعة الشنيئة هناك اثبات الدلالة

(١٨٥) انكر المعتزلة وفي مقدمتهم ضرار بن عمرو والخوارج وجههم عذاب القبر ، التنبيه ص ١٢٤ ، الانصاف ص ٧٠ ، الابانة ص ٦٦ ، وعند بعض المعتزلة والروافض لان الميت جسد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال ، التفتازانى ص ١١٣ ، لا تقول الخوارج بعذاب القبر ولا ترى احدا يعذب فى قبره ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، قالوا : لو كان له اصل لكان يجب فى النبات ان يرى العقوبة او العقوبة للمعاقب والمثاب فكان يشاهد عليه اثر الضرب وغيره وفى علمنا بخلافه دليل على ان ذلك من لا اصل له . ومما يؤكد هذا الكلام انه لو كان كذلك لكان يجب فى المصلوب والميت الذى لم يدفن ان يسمع آتية وان يشاهد اضطرابه كل واحد والمعتلوم انه لا يرى مضطربا اضطراب المعاقب ولا يسمع له انين البتة فكيف يكون معذبا والحال ما قلناه ؟ الشرح ص ٧٣٣ ، وأختلفوا فى عذاب القبر فقد نفاه المعتزلة والخوارج . من زعم ان الله ينعم الارواح ويؤلمها فاما الاجسام التى فى قبورها فلا يصل اليها ذلك وهى فى القبور مقالات ج ٢ ص ١٠٤ ، تمسك النفاة : ترى الميت الذى تدفنه فى حالته وتعلم على الضرورة كونه ميتا . ولو تركناه صاحبيا وهو الحال كما عهدنا عليه وهذا من قائله ملزم بعد الطمانينة الى الايمان والركون الى الايقان وهو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية وتاليف الاجزاء المتفرقة فى اجواف السباع وحواصل الطيور واتصت بالتخوم ومدارج الرياح الى غير ذلك ، الارشاد ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، تنكره المعتزلة ، اذ ترى الشخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تقتربه السباع وتلكه ، الاقتصاد ص ١٠٩ — ١١٠ ، المأكول فى بطن الحيوان ، والمصلوب فى الهواء الى ان يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان للمتكبرين . ومن احرق وذرى اجزائه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا ، وقبولا ودبوراً ، الاسفرايينى ص ١٣ ، كما انكرت الصالحية والكرامية الاحياء فالتعذيب مشروط بالادراك والادراك غير مشروط بالحياة ، الكلبي ج ٢ ص ٢٧٣ ، اما ضرار بن عمرو الكوفى تلميذ واصل فانه خالفه

التي لا يمكن تفهيمها . فالعذاب هو شعور الانسان بالفعل القبيح وتأنيب الضمير ، والنعيم هو شعور الانسان بالرضا وبإداء الرسالة . العذاب والنعيم يشيران الى تجربة الانسان في النقص والكمال ، في الفشل والنجاح ، في الاحباط والتحقيق . ومن ثم يجد المتكلمون حقائقهم في تأملات الحكماء (١٨٦) .

سابعاً : المعاد

بعد حياة القبر بكل ما فيه من عودة الارواح الى الاجساد وسؤال الملكين وعذاب القبر هل ترجع الاموات الى الدنيا أم تموت من جديد ثم تعود الى الآخرة ؟ وإذا عادت الى الدنيا هل تمود كلها عامة وخاصة ، شعوباً وقادة ، أم لا يعود الا الائمة ؟ وأين تذهب الارواح بعد أن تنتهي حياة القبر هل تعود الى الدنيا وتتناسخ في ابدان أخرى أم ترفع الى مكانها ومستقرها ؟ وأين هو هذا المكان او المستقر ؟ ومتى يبدأ المعاد وكيف ؟ هل هو معاد جسماني يقوم على امكانية اعادة الممدوم لما كان العدم شيئاً أم هو معاد روحاني ؟ وماذا يعنى البعث وكيف يتسم ؟

في خلق الاعمال وانكار عذاب القبر ، اعتقادات ص ٦٩ ، أنكر عذاب القبر ، وهو قول الخوارج بحجة أن العذاب للاحياء لا للاموات وبأن كل الموتى لا يقبرون ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ ، التفتازاني ص ١٢ ، كما أنكره معه بشر المريسي وأكثر متأخري المعتزلة . وحجج المنكرين انهم لو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين . كما أن الظواهر مخالفة للمعقول ، نظراً للمصلوب ومن أكله السبع ومن ذرى رماد جسده العواصف ، المواقف ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .

(١٨٦) هذا هو موقف الفلاسفة . فتواب القبر وعذابه حقيق لان الانسان جوهر لطيف نوراني ساكن في البدن . وبعد خراب البدن ان كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في الغبطة والسعادة . وان كان ناقصاً فيها كان في البلاء والعذاب . والقرآن يدل على حق السعداء « ولا تحسبن الذين قتلوا ... » وعلى حق الاشقياء « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا » ، « اغرقوا فادخلوا نارا ... » ، المعالم ص ١٣١ — ١٣٢ .

كل ذلك ايضاً انما يوجد في المرحلة المتوسطة بين الدنيا والآخرة ،
ما بعد الدنيا وما قبل الآخرة قبل علامات الساعة والحساب والعقاب .

١ — رجعة الاموات .

بعد عذاب القبر وتحقيق الغاية من الحياة فيه بعودة الارواح الى
الاجساد هل ترجع الاموات الى الدنيا فتعاقب وتثاب أو يكون لها
حياة أخرى في هذه الارض في اجساد أخرى ، وهي عقيدة التناسخ ،
أم تبعث الاموات من جديد بعد حياة القبر ومغادرة الارواح للاجساد
وتبدأ أمور المعاد في الآخرة يوم قيام الساعة ليتم الحساب ، الثواب
أم العقاب ؟ الافتراض الاول هو رجعة الاموات والثاني هو المعاد بشقيه :
المعاد الجسماني والمعاد الروحاني . وقد تكون رجعة الاموات للعامّة
أو للخاصة لعمامة الناس أو لخاصة الائمة أو لعلی بوجه اخص مثل
عودة الامام الغائب حتى يقتل الدجال ويقيم العدل والقسط . فاذا مات
امام فان جميع الامة لا يموتون بل يظل في كل عصر امام حى ، فالامام هنا
لا يحتاج الى الرجعة بل يظل في الارض ليموت موته أو موتين (١٨٧) .

(١٨٧) اختلفت الروايف في رجعة الاموات الى الدنيا قبل يوم
القيامة وهم فرقتان . الاكثر منهم يرجع الاموات الى الدنيا قبل يوم
الحساب ، وانه لم يكن في بنى اسرائيل شيء الا ويكون في هذه الامة
مثله . وان الله قد احيا قوما من بنى اسرائيل بعد الموت فكذلك يحيى
الاموات في هذه الامة ويردهم الى الدنيا يوم القيامة ، مقالات ج ١ ص
١١٤ ، وتقول بها احدى فرق الزيدية ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ ، وكذلك
المصدية أصحاب جابر بن يزيد الجعفي ، الفرق ص ٥٩ ، والسبئية ،
مقالات ج ١ ص ٨٥ ، كما دافع ابن الراوندى عن الرجعة بالعقل والنقل
ونقده الخياط بالقرآن والسنة والاجماع دفعا عن الجاحظ ، الانتصار
ص ١٢٠ — ١٢١ ، ص ٢٠٣ ، وتزعم العميرية الخطابية انهم يموتون ولكن
لا يزال منهم خلف في الارض ائمة انبياء ، مقالات ج ١ ص ٧٨ ، ويقول
فريق من السبئية ان عليا قد مات . ولكن يبعث قبل القيامة ويبعث معه
اهل القبول حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط في العباد والبلاد .
لا يقولون ان عليا هو الله ، ولكن يقولون بالرجعة ، التنبيه ص ١٨ —
١٩ ، في حين تنكر اليعقوبية والبترية (الزيدية) الرجعة ويتبرؤون من
دان بها ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ .

والحقيقة أنه لو رجع الاموات الى الحياة لعجل النواب والعقاب ولانفتحت
الغساية من الاعادة . فاحضار المستقبل يغنى عن تأجيل الحاضر الى
المستقبل . والقول برجعة الاموات إنما يعبر عن عقائد المجتمعات
المضطهدة التي مات زعمائها ولم يحققوا غاياتهم بعد . فرجعتهم انما
تعنى معاودة رسالتهم واستئناف نشاطهم . لذلك كانت الرجعة للائمة
اكثر منها للجماهير . وبوجود الزعامة العائدة وبعودة البطل تصحو
الجماهير وتطفئ العسامة حولها . ويوجد نموذج سابق لذلك في البيئـة
الدينية والتراث الحضارى الشائع عند بنى اسرائيل الذين يشـاركون
الشئعة في عقدة الاضطهاد .

فان لم تثبت رجعة الاموات جاءت عقيدة التناسخ ثم عقيدة الرفع .
فالتناسخ عود الى الدنيا وايقار لها على الآخرة . والرفع تطهر وايقار
للآخرة على الدنيا ، وكلاهما طريقان متقابلان . فالتناسخ استعجال
بالتواب وبالعقاب ورفض للانتظار الى يوم الحساب . وعصفور في اليد
خير من عشرة في الغد . وثواب الدنيا وعذابها مشاهدان للعيسان .
فالاولى أن تعود الارواح الى الدنيا ، الخيرة منها في اجساد حسنة ،
والشريرة منها في اجساد قبيحة . وهى عقيدة تجمع بين العلم والاسطورة ،
بين المشاهدة وعقدة الاضطهاد . والروح الخير يكون هو المسلاك
والروح الشرير يكون هو الشيطان .

ولما كانت النفس لا تتناهى فهى تعاود الحول فى الاجسام . وما
اسهل بعد ذلك من تأويل الحجج النقلية بحيث تتفق مع عقيدة التناسخ
خاصة تلك الآيات التى تتحدث عن تركيب الصور وخلق الانسان وخلق
الازواج من نفسه ، بتأويل حرفى يقضى على الدلالة (١٨٨) . وهناك

(١٨٨) تنكر غلاة الرافضة القيامة والآخرة . فانما هى ارواح تتناسخ
فى الصور . فمن كان محسناً جوزى بأن ينقل روحه الى جسد لا يلحقه
فيه ضرر ولا ألم . ومن كان مسيئاً جوزى بأن ينقل روحه الى اجساد
ويلحق الروح فى كونه فيها الضرر والالم وليس شئ غير ذلك . وأن الدنيا

صورة أخرى للتناسخ في عقيدة الدهرية تمنع من انتقال الارواح الى غير

لا تزال ابدا هكذا ، مقالات ج ١ ص ١١٤ ، وعند بعضهم (الكيسانية)
ضعف الاعتقاد بالقيامة ، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول
والرجعة بعد الموت . فمن مقتصر على واحد معتقد انه لا يموت ، ولا يجوز
أن يموت حتى يرجع . ومن حق حقيقة الامامة الى غيره ثم منحصر عليه
متحيز فيه ، المجلد ج ٢ ص ٧٠ ، ويعزو ابن حزم عقيدة التناسخ الى
أحمد بن حابط وأحمد بن ناتوس تلميذه وأبى مسلم الخرساني ومحمد بن
زكريا الرازي الطبيب في كتابه « العلم الالهي » ، وهو أيضا قول القرامطة .
فالارواح تنتقل بعد مفارقتها الاجساد الى اجساد أخرى وان لم تكن من
نوع الاجساد التي فارقت . يقول الرازي : « لولا انه لا سبيل الى تخليص
الارواح عن الاجساد المتصورة بالصورة البهيمية الى الاجساد المتصورة
بصور الانسان الا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة » ،
وهي خرافات بلا دليل . فقد ذهب هؤلاء الى أن التناسخ انما هو على
سبيل العقاب والثواب فالفاسق المسيء الاعمال تنتقل روحه الى اجساد
البهائم الخبيثة المرتطبة في الاثذار والمسخرة المتهنة بالذبح . واختلفوا في
الذي كانت افعاليه كلها شر لا خير فيها فقال بعضهم ارواح هذه لطيفة
هي الشياطين ... وقال أحمد بن حابط انما تنتقل الى جهنم فتعذب بالنسار
ابد الابد . واختلفوا في الذي كانت افعاليه كلها خيرا لا شر فيه . فقال
بعضهم ارواح هذه الطيبة هي الملائكة . واجتج أحمد بن حابط وأحمد بن
ناتوس بآيات مثل « يا ايها الانسان ما غرك ... » ، « جعل لكم من انفسكم
ازواجا يذكركم فيها » . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالاسلام بان
قالوا ان النفس لا تنهاى والعالم لا يتناهى لامر فالنفس منتقلة ابدا وليس
انتقالها الى نوعها بأولى من انتقالها الى غير نوعها . ويرد ابن حزم على
ذلك باجماع اهل الاسلام على تكفيرهم . فالمسلمون مجمعون على ان الجزاء
لا يقع الا بعد نراق الاجساد للارواح بالشكر أو النعم قبل يوم القيامة ثم
بالجنة أو بالنار في وقت الحشر فقط اذا جمعت اجسادها مع ارواحها .
والآيتان : الاولى « في أى صورة ما شاء ركبك » تعنى الصورة التي رتب
الانسان عليها من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد .
والآية الاخرى تعنى ان الله امتن علينا بأن خلق لنا من انفسنا ازواجا نتولد
منها ثم امتن علينا بأن خلق لنا من الانعام ثمانية ازواج ثم أخبر انه يرزقنا
هذه الأزواج يعنى التي هي من انفسنا . فالازواج المخلوقة لنا انما هي
من انفسنا . ثم فرق بين انفسنا وبين الانعام فلا سبيل الى أن يكون لنا
ازواج نتولد منها من غير انفسنا . ويكفى من هذا أن قولهم انما هو دعوى
بلا برهان . وانما رتبوه على اصلهم في المعدل فأخرجوا هذا الوجه لما
شاهدوه من ايلام الحيوان . وكل قول لم يوجبه برهان فهو باطل . ولم

انواع اجسادها التي فارقته . فلما كان العالم لا يتناهى فوجب ان تتردد الانفس في الاجساد ابدا . ولا يجوز ان تنتقل الى غير النوع الذى وجب لها بطبيعتها وشرفها تعلقا به واشراقا فيه . ولا تحتاج النفس في هذه الحالة الى شرائع ، يكفيها شرف طبيعتها وخلودها . والحقيقة ان هناك تمايزا بين انواع النفس ، بين النفس الناطقة ، وهى نفس الانسان ، والنفس غير الناطقة ، وهى نفس الحيوان . وهذا ما يؤكد الحس والعقل ، وتؤيده المشاهدة والبرهان (١٨٩) . اما القول بان الارواح تنتقل الى اجساد انواعها فيعارضه اثبات تناهى العالم وحدونه . فكيف تحل نفس لا متناهية في عالم لا متناه ؟ كما ان الاختلاف بين الاشياء في العالَم اكثر من الاتفاق . والفروق اكثر من التشابهات . وبالتالي استحال ان تحل

يأت هذا القول قط أحد من الانبياء ، وهؤلاء مقرون بالانبياء ، الفصل ص ٧١ - ٧٣ ، ان عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت الى بدن نبى او ولى وان عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت الى بدن حيوان آخر . وهكذا الانزال في الانتقال ، الارتفاع والانخفاض وليس ثم حشر ولا معاد ولا جنة ولا نار ، الغاية ص ٢٩٢ .

(١٨٩) والفرقة الثانية منعت من انتقال الارواح الى غير انواع اجسادها التي فارقته وليس من هذه الفرقة احد يقول بشيء من الشرائع ، وهم من الدهرية ، وحجتهم هي الحجة الاولى ، انه لا تناهى للعالم فوجب ان ترد النفس في الاجساد ابدا ، ولا يجوز ان تنتقل الى غير النوع الذى اوجب لها طبيعتها الاشراف عليها وتعلقها به . ويرد ابن حزم على هذه الفرقة بانه يكفى لاثبات فساد قولها انها دعوى بلا برهان ، لا عقلى ولا حسى . وما كانت هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه . وقد خلق الله الانواع والاجناس ورتب الانواع تحت الاجناس ، وغصل كل نوع عن النوع الآخر بفصله الخاص له والذى لا يشاركه فيه غيره ، وهذه الفصول المذكورة لانواع الحيوان انما هي لانفسها التي هي ارواحها . فنفس الانسان حية ناطقة ، ونفس الحيوان حية غير ناطقة . هذه هي طبيعة كل نفس وجوهرها الذى لا يمكن استحالتها عنه . فلا سبيل الى ان يصير غير الناطق ناطقا ولا الناطق غير ناطق . ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات ، وما اوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة لانقسام الاشياء على حدودها ، الفصل ج ١ ص ٧٢ - ٧٣ .

الروح في جسد يشابه . ولما كانت الاشخاص متفردة بأرواحها وكانت الاعمال احد مظاهر هذا التفرد استحال أن تحل روح شخص في شخص آخر (١٩٠) . كما لا يثبت التناسخ بمجرد مشاهدة عقاب في الدنيا ان لا يستحق ، مثل مرض الاطفال وذبح الحيوان وبأن يكون بالضرورة عقابا مستحقا لأرواح اكتسبت هذه الاجساد . فطبقا للصالح والاصليح ، كان من الاصليح عدم خلق مرض الاطفال أو ذبح الحيوان بدلا من عذابهما وجعلهما يتحملان عقاب الآخرين (١٩١) . ان القول بتناسخ الارواح هو

(١٩٠) والفرقة الثالثة قالت ان الارواح تنتقل الى اجساد من نوعها فيعطى قولهم بطلانا ضروريا بكل ما كتبناه في اثبات حدوث العالم ووجوب الابتداء له والنهيانية من اوله وبما كتبناه في اثبات النبوة ، وان جميع النبوات ورد بخلاف قولهم وبرهان ضروري وهو انه ليس في العالم كله شيان يشبهان بجميع امراضهما اشتباهها تساهبا من كل وجه . يعلم هذا من تدبر اختلاف الصور واختلاف الهيئات وتبديل الاخلاق . وانما يقال هذا الشيء يشبه هذا على معنى ان ذلك في اكثر احوالها لا في كلها . ولو لم يكن ما قلنا ما فرق احد بينهما البتة . وقد علمنا بالشاهدة ان كل من يتكرر عليه ذلك الشيطان المشتبهان تكررا كثيرا متصلا أنه لابد ان يفصل بينهما وأن يميز أحدهما من الثاني ، أن يجد في كل واحد منهما اشياء بان بها عن الآخر لا يشبهه فيها . فصح بهذا أن لا سبيل الى وجود شخصين يتفقان في اخلاقيهما كلها حتى لا يكون بينهما فرق في شيء منها . وقد علمنا بيقين ان الاخلاق محمولة في النفس فصح بهذا ان نفس كل ذى نفس من الاجساد من اى نوع كانت غير النفس التي في غيره من الاجساد ضرورة . الفصل ج ١ ص ٧٣ - ٧٤ .

(١٩١) وقال ايضا بعض من ذهب الى التناسخ من الحالمين ذلك على سبيل الجزاء ان الله عدل حكيم ، رحيم كريم . فمحال ان يعسذب من لا ذنب له . فلما وجدناه يقطع اجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجدرى والقروح ، ويأمر بذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له وبطبخه واكله ، ويسلط بعضها على فيقطع عصبه ويأكله ولا ذنب له ، علمنا أنه لم يفعل ذلك الا وقد كانت الارواح عصاة مستحقة للعقاب بكسب هذه الاجساد لتعذب فيها . وقد أبطل ابن حزم ذلك في الحديث عن البراهمة وفي باب الكلام على من أبطل القدر من المعتزلة . فان طردوا هذا الاصل وقعوا في مثل ما أنكروا ولا فرق . وهو ان الحكيم المسجل الرحيم على اصلهم لا يخلق من يعرضه للمصيبة حتى يحتاج الى افساده بالعذاب بعد اصلاحه . وقد كان قادرا على ان يظهر كل نفس خلقها ولا يعرضها

رد فعل طبيعي على القول بحدوث النفس ، فكلاهما خطأ بلغى أحدهما الآخر . فالقول بحدوث النفس يسبب القول بقديمها . التناسخ ضد قانون الاستحقاق . فمن الذي سيعاقب ؟ أى بدن وأى نفس ؟ كما يؤدي القول بالتناسخ الى القول بقديم الكائنات وأزليتها وبالتالي المشاركة في صفات الله . كما ينفي المعاد وكل ما يتعلق به من بعث وحساب وعقاب . ولو صح التناسخ لتذكرنا الحياة الماضية ولاصبح الانسان وعاء للتاريخ ومخزنا للحوادث لكل الناس . ولو لزم التناسخ لزم أن تكون الارواح بعدد الابدان والا لو زاد عددها لظل بعضها طسائرا في الفضاء بلا اجساد (١٩٢) . عقيدة التناسخ اذن نظرة اخلاقية للنفس تبغى الانتقام والعقاب من النفوس الظالة التي فقدت براءتها الاولى . عقابها في النزول . فنزولها الى الابدان نسخ ، والى الحيوان نسخ ، والى النباتات نسخ ، والى الجهاد نسخ . وثوابها في الصعود ، التخلص

للفتنة ويلطف بها الطامع فيصالحها بها حتى نستحق كلها احسانه والخابر في النعيم ، وما كان ذلك ينقص شيئا من ملكه . فان كان عاجزا عن ذلك فهذه صفة نقص . ويلزم حاملها أن يكون ، من أجل نقصه محدثا مخلوقا . فان طردوا هذا الاصل خرجوا الى قول المانوية في ان للاشياء فاعلين ، وقد تقدم ابطاله . وان الذي لا أمر فوقه ولا مرتب عليه فان كل ما يفعله فهو حق وحكمة . واذ قد تعلقوا بالشريعة فحكم الشريعة أن كل قول لم يأت عن نبي تلك الشريعة فهو كذب وغربة . فاذا لم يأت عن احد من الانبياء تناسخ الارواح فقد صار قولهم خرافة وكذبا وباطلا . الفصل د ١ ص ٧٤ .

(١٩٢) القائلون بحدوث النفس اتفقوا على منسداد التناسخ لوجوه:
١ — استحالة اجتماع نفسين على بدن واحد ب — لو صح التناسخ لتذكرنا الحياة الماضية د — لو صح التناسخ لزم أن يكون عدد الانفس مثل عدد الابدان والا لظلت معطلة ، المحصل ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ابطال التناسخ باثبات حدوث النفس وعلة حدوثها العقل الفعال وهو قديم ، المعالم ص ١٢١ — ١٢٢ ، وعند أبي علي ابن سينا النفس حادثة ، المعالم ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعند أرسطاطاليس واتباعه هي حادثة خلافا لانلاطون ومن قبله . لو كانت ازلية لكانت اما واحدة متعلقة بأبدان كثيرة وهذا محال أو كثيرة فقد انقسمت وهذا محال ، المحصل ص ١٦٥ — ١٦٦ . والحجج المنطقية العقلية على ذلك في الغاية ص ٢٩٣ — ٢٩٩ .

من الابدان والعلق بالاجرام . وواضح ان العقاب اهم من التسواب ،
فتنصيل العقاب أكثر حضوراً من عمومية التسواب (١٩٣) .

وفي مقابل عقيدة التناسخ عقيدة الرفع ، الاولى هبوط والثانية صعود .
الاولى موزة الى العالم من اجل الانتقام منه اساساً والثانية هروب منه
نظراً وتعففاً عن آثامه . فالبريء الطاهر لا يموت ولكنه يرفع الى
الملوكوت ويعيش مع مجتمع الاطهار بعيداً عن ارض النفاق والآثام .
ويستطيع ان يبلغ في هذا الرفع اعلى الدرجات ، بل اعلى من الانبياء
والملائكة . وبهذا الرفع لا يقال ان الانسان يموت (١٩٤) . وبهذا
المعنى لا يفهم في أمور المساد اثباتها أو انكارها بل فهم دلالاتها على انها
تمويض عن الظلم الدنيوي . فالأخرويات هي صياغة نظرية لهذا
التمويض . وان انكارها والقول برجعة الاموات في عقيدة التناسخ هو
رفض لانتظار الحساب والعقاب الذي تعد به الأخرويات التقليدية
في آخر الزمان ، وانتظار للخلاص في هذا العالم ، ورغبة في الاسراع
بعقاب الظالم في هذه الدنيا تشفياً منه ، ورؤية الانتصار الآن وهنا
مادامت رجعة الاموات ممكنة ، ومادام تناسخ الارواح ممكناً . فتحل الروح
الظالمة في جسد شرير وتحل الروح العادلة في جسد خير .

(١٩٣) عند اهل التناسخ تبقى النفوس مجردة . والناقصة تتردد
في الابدان ويسمى نسخاً . وتنقل الى الحيوانية ويسمى نسخاً ،
والى النباتية ويسمى نسخاً ، والى الجهادية ويسمى نسخاً . والصاعدة
تتخلص من الابدان كلية أو تتعلق ببعض الاجرام السماوية لاستكمال
 حاجتها . ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها ،
المواقف ص ٣٧٤ .

(١٩٤) زعمت البزيعية انهم لا يموتون . ولكنهم يرفعون الى الملوكوت .
ويرون المرفوعين منهم غداة وعشية . الفرق ص ٢٤٩ ، مقالات د ١
ص ٧٨ ، من أصحابه من هو افضل من جبريل وميكائيل ، وان الانسان
اذا بلغ الكمال يقال انه مات بل رجع الى الملوكوت ، الملل د ٢ ص ١٢٦ ،
وهو قول عمر بن نبات المعلى ايضاً ، المواقف ص ١٩ — ٤٢٠ .

٢ — المعاد الجسماني .

يقوم افتراض المعاد الجسماني على الهوية والاختلاف بين الإنسان والعالم ، بين العالم الصغير والعالم الكبير ، فالإنسان عالم صغير ، والعالم إنسان كبير . كما يقوم على جدل الخراب والتعمير وهو ما سماه القدماء الكون والفساد ، جدل الهدم والبناء . فتخريب العالم الصغير هو موت الإنسان ، وتعميره هو بعثه وإحيائه من جديد ، وتخريب العالم الكبير هو فناء العالم أما بتفريق أجزائه أو إعدامه وتخريبه بعثه وإعادةه في اليوم الآخر . لذلك يشمل الموضوع مسألتين . الأولى إعادة المعلوم كموضوع ميتافيزيقي كوني صرف ، إعادة كل شيء وهو يتعلق بالعالم الكبير ، والثاني إعادة الأرواح إلى الأبدان كموضوع إنساني خاص . فإذا ثبت الموضوع الأول ثبت الثاني ، فالثاني ما هو إلا حالة خاصة من الأول . وفي الموضوع الثاني يظهر افتراضان : المعاد الجسماني والمعاد الروحاني ، الأول حشر الأجساد والثاني خلود النفس . والمقصود شرعا في علم أصول الدين المعاد الجسماني أي حشر الأجساد في حين أن المعاد الروحاني أي رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقتها بالأبدان واستعمال الآلات فهو المقصود في علوم الحكمة (١٩٥) .

ولكن هل يمكن ثبوت المعاد الجسماني فقط وانكار النفس الناطقة ؟
إن انكار النفس الناطقة عادة ما يكون نظرة مادية لا تقول بإعادة شيء بل

(١٩٥) عند الرازي مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة لأن الإنسان هو العالم الصغير ، والعالم هو الإنسان الكبير . والبحث في كل منهما إما تخريبه أو تعميره بعد تخريبه . فهذه مطالب أربعة : أ — كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت ب — كيفية تعميره بعدما خرب ، وهو أن يعيده كما كان حيا عالما عاقلا قابلا للثواب والعقاب ج — كيفية تخريب هذا العالم الكبير وذلك بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإخفاء د — كيفية تعميره بعد تخريبه وهو القول في شرح أحوال القيامة وبينان أحوال الجنة والنار ، الاسفرايني ص ١١٤ ، الكلبي ص ٢ ص ٢٤٧ ، الخلدالي ص ٢ ص ٢٤٧ .

ففساء المادة أو بقاءها دون القول بالوجود أو البقاء من عدم . وما الفائدة من القول بالمعاد الجسماني دون نفس والنفس هي مصدر حياة البدن وشرط الإدراك والاحساس بالثواب أو بالعقاب ؟ كيف تعمود الاجسام دون اعادة الحياة اليها والنفس انما تعنى هذه الحياة في الابدان ؟ ومع ذلك يمكن اثبات المعاد الروحاني دون المعاد الجسماني وذلك بعد اثبات نهيز النفس عن البدن وبقائها متجردة عنه بعد فناء البدن . وفي هذه الحالة لا حاجة الى احياء الابدان ولا يكون الثواب والعقاب جسمانيا بل يكونان روحانيين خالصين . والحل الثنائي اى اثبات المعاد الروحاني رد فعلى على الحل الاول وهو اثبات المعاد الجسماني . اما اثبات المعادين معا ، الجسماني والروحاني فهو يجمع بين الاثنين كنتيجة طبيعية لتلاق عبوبهما وتأكيدا لمقتضيات الشرع والحكمة الاشراق (١٩٦) . وقد يسبب ذلك رد فعل في انكار المعادين معا . وبالتالي يكون الحل الرابع رد فعل على الحل الثالث كما كان الحل الثاني

(١٩٦) في شرح المواقف ، الأقوال الممكنة في المعصاد لا تزيد على خمسة : أ - ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة ب - ثبوت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين ج - ثبوتها معا ، وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغرالي والراغب الدبوسي وميمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية . الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهما هو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والعاقب ، والبدن آلتها . والنفس باقية بعد فناء البدن فان أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا د - عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ه - التوقف ، وهو قول جالينوس . فلم يتبين له أن النفس هل هي المزاج فيعدم عنها الموت فيستحيل عبادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد . ويتوقف جالينوس في العالم الروحاني . أما الجسماني فهو يفكره لأنه لا يجوز إعادة المعدوم . لا شبهة عنده في اتعدام الجسم وإنما التردد في انعدام النفس ، الاسفراينى ص ١١٤ ، في المعاد ، اختلف أهل العالم فيه : أ - أطبق المسلمون على المعاد البدني سواء بان يعدم الله البدن ثم يعيده أو بان يفرق الأجزاء ثم يجمعها ب - أطبق الفلاسفة على المعاد النفساني ج - أطبق جمع من المسلمين والنصارى وجمع من الدهرية على نفيها د - توقف جالينوس في الكل ، المحصل ص ١٦٣ .

رد فعل على الحل الاول . اما التوقف عن الحكم في الكل غلصومية الحكم على النفس : هل هي المزاج المرتبط بالبدن وبالتالي يستحيل اعادتها مع غناء البدن أم هل هي جوهر باق بعد فساد البنية وبالتالي يمكن القول بالمعاد الروحاني ؟ فإذا كان لا يجوز إعادة المعدوم نظرا لانه لا شبهة في انعدام الجسم فان التردد يكون في انعدام النفس وبالتالي التردد ايضا في الجزم ببقائها . وبالرغم من ان هذا الحل الخامس في مصدره التاريخي الاول من خارج الحضارة الا انه طبقا للبنية العقلية وبعد التعرف عليه وعرضه على العقل اصبح جزءا من نسق الحلول خاصة وان التوقف عن الحكم احد الحلول المتبعة ذاتيا في داخل الحضارة في عرض مسائلها الخاصة (١٩٧) .

فهل الاعادة واجبة ؟ وان كانت واجبة هل هي واجبة بالشرع أم بالعقل ؟ وان لم تكن واجبة بالشرع فهل هي جائزة للعقل ؟ وإذا كان الحق هو المعاد الجسماني مطلقا فهل يكفر المنكرون لحشر الاجساد ؟ ان الوجوب الشرعي يصطدم بالرواية والسمع الظني ، والظن لا يكون اساسا للوجوب نظرا لجواز ضعف السند وتأويل المتن . والوجوب العقلي في حاجة الى براهين يقينية من الحس والمشاهدة . لم يبق اذن الا الجواز الشرعي أو العقلي . ولما كان العقل اساس النقل يكون الجواز عقليا بالاساس . وإذا كان الابتداء ممكنا فالاعادة تكون ايضا ممكنة لان الاعادة مشروطة بالابتداء ، والابتداء شرط الاعادة . ولكن في الواقع وبصرف النظر عن الجحجح العقلية يعتد الجواز العقلي على تحليل

(١٩٧) هذا هو السبب في وضع جالينوس بمثل الحل الخامس وهو التوقف عن الحكم مع الحلول الاربعة الاولى التي يمثلها الاسلاميون متكلمين وحكماء . وقد تركنا هذا الموضوع كلية للجزء الثاني عن «علوم الحكمة» . انظر مؤقتا «الفارابي شارحا أرسطو» ، «ابن رشد شارحا أرسطو» في كتابنا «دراسات اسلامية» . والتفويض حل لكل شيء والغناء للموضوع الذي لا يستطيع الانسان ان يصفه لانه لم يره ولم يعقله . «والتفويض في مثل هذه المواطن أحسن» ، البيجوري ج ٢ ص ٧٢ - ٧٣ .

التجارب البشرية مثل الرغبة في مقاومة الموت وتجاوز الفناء ، والقصد نحو البقاء (١٩٨) . فالاعادة صياغة نظرية لتجربة انسانية تريد الانشاء على الماضي حاضرا ومستقبلا حتى ينكشف الحق ، ويظهر العدل . وما الزمان ذاته الا مرآة للظود . ويحمل أقل الزمان الى كل الزمان بالضرورة . اما الوجوب العقلي فانه لقانون الاستحقاق ، ثواب المطيع وعقاب المعاصي ، وهو قانون عام بصره النظر عن اوجه تحققاته وتشخيصها باعادة المعدم وحشر الاجساد والحساب واليوم الآخر والجنة والنار .

واذا كانت الاعادة للاجسام فهل تكون للجواهر ام للاعراض ام لكليهما معا ؟ وهو سبحث ميتافيزيقي صرف يعود الى نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى (١٩٩) . بل وتغلب عليها المباحث الطبيعية في الجواهر والاعراض وانواع الاعراض واجناس الحركات والتقديم والتأخير مما يخرج الموضوع من مستواه الانساني وهو الرغبة في مقاومة الموت والاتجاه نحو الخلود الى مستواه الطبيعي او الميتافيزيقي الصوري

(١٩٨) عند الاشاعرة المعاد حق ، تحشر فيه الاجساد وتعبد فيه الارواح ، العضدية ج ٢ ص ٢٤٧ — ٢٤٨ ، وهو جائز بالعقل ، واجب بالخبر ، الاصول ص ٢٣٧ ، بيان قضاء العقل بها جاء به الشرع بين من الحشر والنشر . الحشر يبين به اعادة الخلق ولدت عليه القواطع الشرعية . وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ، اعادة الجواهر والعرض ، الاقتصار ص ١٠٨ — ١٠٩ وعند القسندرية والكرامية المدعون للاصلاح واجبة على الله بالعقل التفرقة بين المحسن والمسيء ، والثواب والعقاب . اعادة المعدم عند الاصحاب جائز خلافا للفلاسفة والكرامية وابى الحسين البصري من المعتزلة ، المحصل ص ١٦٩ — ١٧٠ ، وخلافا للتنسائية ، المواظ ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، في جواز اعادة ما يفنى : اجمع المسلمون واهل الكتاب والبراهمة على اعادة الخلق وجوازها بعد الفناء على العموم وان اختلفوا في التفصيل ، الاصول ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(١٩٩) انظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

الخالص (٢٠٠) . ومع ذلك فإن الاعادة للأجسام دون الاعراض تجعلها
مركزة على الاقوى وبالتالي تسهل اعادة الاضعف خاصة وان الجواهر
لا تنفك عن الاعراض ، وان الاعراض لا توجد دون الجواهر ، وأن القادر
على اعادة الجواهر يكون اقدر على اعادة الاعراض . وإذا كان المعاد
معنى والمعنى لا يقوم بالعرض يكون المعاد فكرة والفكرة ليست في العرض
بل في الذهن . وتثار قضية جواز اعادة الاعراض على أساس انها هي
الاشكال لان الاعراض محمولة على الجواهر . واعادتها لا تمثل
اعترافا بقدرة أو بعلم زائد نظرا لانها قد تتبع اعادة الجواهر ، فالجواهر
لا تتعزى عن الاعراض ، والاعراض لا تعود باعياتها بل باعادة الجواهر .
وما الفائدة من اثبات قدرة على الاضعف أى اثبات الاعراض واعادتها ؟
الا يكون اثبات الجواهر واعادتها أجدى ؟ وما الفائدة من اعادة الاعراض
وهي أضعف من اعادة الجواهر ؟ ان اعادة الجواهر وليس الاعراض
أقرب الى العقل والى التعامل مع الماهيات والاسس . وان قسمة الاعراض
الى باقى وغير باقى وجواز اعادة الاولى دون الثانية هي قسمة تدخل تصور
الجواهر فى الاعراض اذ ان العرض الباقى هو الجوهر وتكون أقرب الى
اعادة الجواهر دون الاعراض . لذلك كان من تحصيل الحاصل القول
بالاعادة الشاملة للأجسام والاعراض معا بالرغم مما يدل عليه القول
من تأكيد على الاعادة دون تفريق بين الموضوعات . فإذا كان الابداع
الاول للجواهر والاعراض معا فكذلك تكون الاعادة الثانية أسوة بالابداع
الاول (٢٠١) . ويبدو أن الغرض من الاعادة ليس فقط تطبيق قانون

(٢٠٠) وقد لاحظ ذلك الأبدى بقوله « ذلك كله ممكن من جهة
العقل . وليس تعيين ذلك واقعا من ضرورة عقلية ولا نقلية . فتعيين
شيء من ذلك يكون غباء ، الغاية ص ٣٠١ .

(٢٠١) اختلف الناس فى ما يصح اعادته . فعند الاشعرى كل ما
وجد بعد وجوده سمحت اعادته سواء كان جسما أم عرضا . فالاعادة
ابتداعتان . فكما أن الابتداء الاول صح على الجسم والعرض من غير
قيام معنى بالعرض فكذلك الابتداء الثانى . وعند القلانسى تصح اعادة
الأجسام دون الاعراض فالمعاد معاد المعنى يقوم به ولا يصح قيام

الاستحقاق ولكن اثبات القدرة الالهية ورجوع الى أصل التوحيد واثبات لجهل الانسان الذي لا يعرف كيفية بعض الاعراض ولكن الله أعلم بها . فما كان في مقدور العباد لا تصح اعادته لان الاعادة دليل على القدرة الالهية وبالتالي لا بد من سلبها من الانسان ، خاصة اذا كانت افعالا فردية خاصة وليست افعالا نوعية . واذا كان ما يجهل الانسان كيفية اعادته يعود وما عرف الانسان كيفية اعادته لا يعود تكون الاعادة كما هي اثبات للمعلم الإلهي . فما يجهله الانسان يعلمه الله وما يعلمه الله يجهله الانسان . والحقيقة ان قضية اعادة المعدوم بعينه قضية ميتافيزيقية خالصة . وما يهم هو اعادة الروح الى البدن حتى يمكن الحساب . فهي قضية خاصة في الانسان وليست قضية عامة في الطبيعة .

فاذا ما عادت الاجسام جواهر واعراضا فكيف تتم الاعادة ؟ قد تثبت اعادة المعدوم من لا شيء لان المعدوم كلى شامل لا يبقى على شيء .

المعنى بالعرض ، اثبات اعادة الجواهر والاعراض معا ضد المدتولة الذين ينكرون اعادة الاعراض ، الارشاد ص ٢٧١ — ٢٧٤ ، وقد انكر الكعبي واتباعه من القدرية اعادة الاعراض ، وفي مقابل ذلك ذهب جماعة الى أن اعادة الاعراض باعيانها ، البيجوري ح ٢ ص ٧٢ — ٧٣ ، وقد قيل شعرا :

وفي اعادة العرض قولان ورجحت اعادة الاعيان

الجوهرة ص ٧٢ — ٧٣ ، الغاية ص ٢٩٩ — ٣٠١ ويفرق البعض الآخر بين انواع الاعراض . فعند الجبائي والاسكافي الاعراض نوعان : باقى وغير باقى ، الاول تصح اعادته والثانى لا تصح . وعند أبى هاشم اعادة جميع الاعراض جائزة الا ما يستحيل عليه البقاء أو كان من مقدور العباد . وتصح اعادة ما هو من جنس مقدور العباد اذا كان من فعل الله . وعند أبى الهذيل كل ما يعرف كقيته من الاعراض كالحركات والسكون وما يتولد منها كالتأليف والتفريق والاصوات لا يجوز أن يعاد وكل ما لا يعرف كقيته فحائز اعادته مثل الالوان والطعوم والاراييح والقوة والسمع والبصر .. الخ ، وعند محمد بن شبيب تجوز اعادة الحركات . وعند بعض المتقدمين الحركة في الوقت الثانى هي الحركة في الوقت الاول معادة لجواز التقديم والتأخير ، الاصول ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، مقالات ح ٢ ص ٥٦ — ٥٧ .

« كل شيء هالك الا وجهه » . والله هو الاول والآخر ، الظاهر والباطن ، لا يبقى معه شيء . بدأ الخلق من لا شيء ويعيده من لا شيء . والاجسام نفسها، تقبل الوجود والعدم . والله قادر على كل الممكنات ، عالم بكل الجزئيات . الا يتطلب ذلك ان يهلك الله كل شيء ، الملائكة والجن والشياطين والمردة والخور العيين والولدان المخلدون والجنة والنار حتى لا يبقى معه شيء قبل البعث والنشور ؟ والحقيقة ان هذه الحجج على جواز اعادة المعدم من لا شيء انما هي حجج لاهوتية تثبت قدرة الله وليست حججا طبيعية تثبت إمكانية الاعادة من عدم . وهي انخل في أصل التوحيد لاثبات صفتى العلم والقدرة اكثر من دخولها في اثبات المعاد . وهى نفس فكرة الخلق من لا شيء تعاد من جديد بالنسبة للاعادة بطريق الاولى . فالتقدير على الخلق من لا شيء يكون اقدر على اعلنته من لا شيء (٢٠٢) . وهو التصور القائم على افتراض الانفصال بين الوجود والعدم أو بين العدم والوجود ولا يتم الاتصال بينهما الا عن طريق الامر التكويني الارادى وليس عن طريق التطور الطبيعى ، من الوجود الى

(٢٠٢) حجج اثبات الاعادة من لا شيء هى حجج عقلية وعظمية معا . فالحجج العقلية ثلاث : ا — « هو الاول والآخر » ب — « كل شيء هالك الا وجهه » والهلاك هو الفناء حيث « كما بدأنا اول خلق نعيده » أو « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى انشاها اول مرة . وهو بكل خلق عليم . . . انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ا المحصل ص ١٧١ — ١٧٢ ، الطوالع ص ٢٠٧ ، المطالع ص ٢١٧ — ٢١٨ ، اما الحجج العقلية فثلاث : ا — عود ذلك الى البدن نفسه فالاجسام تقبل الوجود والعدم ب — الله قادر على كل الممكنات ج — الله عالم بجميع الجزئيات ، المعالم ص ١٢٩ — ١٣٢ ، المقاصد ص ٥٨١ — ٥٨٢ ، الكنبوى ج ا ص ١٦٧ — ١٦٩ ، وهناك حجج لابن سينا لنفى جواز اعادة المعدم يغلب عليه الطابع الميتافيزيقى الصرف فى « التعليقات » دفاما عن التناسخ وهى انخل فى علوم الحكمة ، الدواني ج ٢ ص ٢٤٨ — ٢٦٢ ، وقد انكرها الفلاسفة بناء على امتناع اعسادة المعدم بعينه ، التفلسفانى ص ١١٤ — ١١٥ ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، ويعتمد بعد الشارحين المحدثين على بعض تجارب الكيمياء لاثبات اليجاد من عدم والاعدام بعد اليجاد فى الاحساس ، الطبيعى ص ٩٣ — ٩٤ .

العدم أو من العدم الى الوجود . وقد يمكن إعادة المعدوم عن طريق تفريق الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منها مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشأة الاولى . فتكون عودة النفس الى البدن الاول دون ان يتطلب ذلك بالضرورة عودة المعدوم بعينه . فالاعادة تركيب ثان وليست اعسادة من عدم . فلاشئ يأتى من لا شئ فى الخلق أو فى الاعادة (٢٠٣) . ولو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار ، ولو وقع اعدام الكل وعودة الكل لاستحال . فالمعدوم لا يعود . وان لم يعد الشئ بعينه لاستحال الاستحقاق لان الاستحقاق فردى وليس كلياً . ولكن هل يتحلل جسد الانبياء أم ان لهم وضعاً خاصاً ؟ والحقيقة ان ذلك تشخيص للنسبة ليس فقط فى شخص النبى بل فى جسده ، وقضاء على الرسالة واحلالها فى البدن . وهل يختلف جسد محمد عن اى جسد كائن حى ؟ وهل هناك فرق بين اعادة الناس البسطاء واعادة الحور العين والغلمان المخلدين وكان اجسادهم من طبقة اخرى ؟ هل يتكون البسطاء من عدم محض فى حين يتكون الحور العين والولدان المخلدون من تجميع الاجزاء فحسب رغبة فى ألا يفنى الحور العين والولدان المخلدون وحرصاً عليهم ممن يفنون وهم لا يدرون وكان الراغب الفسائى يشتهى المرغوب فيه الذى لا يفنى ، فتفنى الذات ويبقى موضوع رغبته ؟ ويدل

(٢٠٣) مذهب الحنفية ان الاعادة جمع ما تفرق من الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منها مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشأة الاولى فيكون عود النفس الى بدن يعد بحسب العرف والشرع بدنه الاول ولا يتوقف على امكان اعادة المعدوم بعينه ، المرجانى ح ٢ ص ٢٥٩ ، وعند الجاحظ والكرامية بالرغم من قولهم بامتناع الاجسام الا انهم قالوا بجواز الحشر الجسمانى ووقعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام المستحيل . من ذهب الى عدم الجواز ذهب الى فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع . وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات يقسح الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام . واستدلوا بأنه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار . ولو وقع اعدام الكل وعودة الكل لاستحال فالمعدوم لا يعود وان لم يكن عينه لم يصل الثواب الى مستحقه ، الكلبوى ح ١ ص ١٦٧ — ١٦٩ :

ذلك على أن الموضوع كله إنما يعبر عن رغبة إنسانية وهو ما سباه القدماء بحسب الذهن لا بحسب الخارج . والواقع أن هذا التصور أقرب إلى التصور المادى القائم على اتصال المادة وتطورها من الوجود إلى العدم أو من العدم إلى الوجود . وهو التصور العلمى القائم على الاتصال في مقابل التصور اللاهوتى القائم على الانفصال . وهو تصور لا يحتاج إلى علة غاعلة خارجية في حين يحتاج التصور اللاهوتى إلى علة غاعلة مشخصة .

وبالإضافة إلى التصور الإرادى المشخص والتصور المادى المتصل هناك تصور إشراقى خالص لكيفية إعادة اقرب إلى الأسطورة منه إلى الدين أو العالم . إذ تتحرك النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى والوحى في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهى إلى الدور الأخير ويدخل زمان القيامة . ترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن والشرائع . وهى وسيلة لبلوغ النفس الإنسانية كمالها درجة العقل وانقيادها بسبب ووصولها إلى مرتبته . وتلك هى القيامة الكبرى . غتتحلل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتبدل الأرض ، وتطوى السماء ، ويحاسب الخلق ، ويتميز الخير من الشر ، والمطيع من العاصى . وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل . فمن وقت الحركة إلى وقت السكون هو المبدأ ، ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال . وفى هذه الحالة لا يبعث إلا من استطاع بلوغ راتب الكمال العليا من أولاد آدم وحدهم دون غيرهم طبقا لقدراتهم على تصفية النفس وتخليد الذات . وهى نظرية فى الخلود فى العالم عن طريق الكمال يبلغ عليها الطابع الكونى الإشراقى وليس الطابع النظرى العقلى الخالص (٢٠٤) . والحقيقة

(٢٠٤) الملل ح ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، وهو أيضا مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد فى أمر المعاد ، الموافق ص ٣٧٤ ، وقال بعض الفضلاء : الشرح إنما ورد بإثبات الحشر لآدم الأخير وأولاده . ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم فى الكمال والنقص كما للحيوانات المعجم ، المرجانى ح ٢ ص ٢٤٨ .

أنه لا بهم كيفية الإعادة وكيف تعود الأرواح إلى الأجسام وكأننا في مبحث طبيعى . فالإعادة تصور أنسلى خالص لتجاوز الموت واستمرار الحياة . هى رغبة إنسانية وليست حدثا طبيعيا ، مطلب إنسانى يفرض نفسه على الطبيعة من كثرة التركيز عليه واقتضاء تحقيقه والاستجابة له .

فإذا ما تم الانتقال من الإعادة كموضوع علم إلى الإعادة كموضوع خاص أى حشر الأجساد ظهر موضوع الزمان . فهل يعاد الزمان باعتباره عرضا ؟ وإذا عاد فهل يعود بإبعاده ، الماضى والحاضر والمستقبل ؟ هل يعود بأعمار الإنسان والعالم المتتالية أم فى آخر لحظة فيه ؟ هل يعود الزمان وحدة واحدة أم فى لحظاته المتعاقبة ؟ ويثير موضوع إعادة الزمان أشكال التتابع والتتالى والمراحل والتطور . هل يعود مرة واحدة أم على مراحل ؟ هل يعود دفعة واحدة أم بالتدريج ؟ أن عودة جميع الأزمنة تساعد على الشهادة على الأعمال المتحققة فيها وما وقع فيها من طامعات وآثام . ومع ذلك قد تصعب أعادته نظرا لاجتماع متناقضات مثل الماضى والحاضر والمستقبل فى آن واحد . وهى صموية منشؤها قياس الغائب على الشاهد خاصة لو كان الغائب حالة افتراضية لا يمكن تصورها . ولكن الزمان تيار جارف ، وإذا عاد فانه يعود كذلك . أما الزمان المتوقف فانه لا يكون حياة . ربما يكون فقط تماثب الزمان فى الإعادة أسرع إيقاعا منه فى الدنيا . وينعكس الاشكال نفسه على الحشر كله . هل يتم الحشر دفعة واحدة أم على فترات متعاقبة ؟ (٢.٥) وبالإضافة إلى سؤال الزمان تبرز أشكال الهيئة : هل تكون الإعادة كما كان الحال فى الدنيا أم تكون بصورة أخرى متغيرة ، الكافر يزداد قبحا والمؤمن يزداد حسنا ؟ ولكن

(٢.٥) فى إعادة الزمن قولان : ١ — وهو الأرجح أن يعاد جميع أزمنة الأجسام التى مرت عليها فى الدنيا لتشهد للإنسان وعليه ببسما وقع فيها من الطامعات والآثام ب — امتناع أعادته لاجتماع المتناقضات كالماضى والحال والمستقبل . وأجاب القائلون بالاول بأن الإعادة ليست دفعية بل على التدريج حسبها كانت عليه فى الدنيا لكن فى أسرع وقت ، البيجورى ج ٢ ص ٧٢ — ٧٣ ، المطيمى ص ٩٣ — ٩٤ ، الكلبى ج ٢ ص ٢٤٨ .

الحساب لم يتم بعد حتى تتغير الصور . وعودة صور الدنيا ونحوها وتذارتها وأمراضها وبؤسها استمرار للبؤس بعد أن انقضى موت البائسين كما أنه استمرار لبهاء الاغنياء وكان الموت لم يكن نهاية للترف ومساواة بالفقراء . وبالتالي يعيش البؤساء في البؤس مرتين كما يحيا الاغنياء في الفنى مرتين (٢٠٦) . ولماذا يكون حساب يوم الميعاد بمقدار خمسين ألف سنة ؟ وما الدافع لتضخيم الحساب ؟ هل يرجع السبب في ذلك الى كثرة العدد ؟ قد يكون الهدف هو الدلالة النفسية اى طيلة الانتظار والاحساس بطول الوقت نظرا لاهمية الحدث فيه (٢٠٧) .

وقد ينكر موضوع الاعادة كله ليس فقط باعتباره كيفية اى استحالة اعادة المعلوم من لا شيء وامكان ذلك بالتجميع والتفريق للاجزاء بل انكار الاعادة من الاساس كموضوع ميتافيزيقى خالص او كموضوع جزئى في انكار حشر الاجساد . ويأتى انكار الاعادة نتيجة لعدة عقائد سابقة منها انكار حدوث العالم . فما دام العالم موجودا قديما وباقيا لم يفن فانه لا يعود . وهو اقرب الى المنطق والاتساق ما دامت الاعادة نتيجة طبيعية للقول بالحدوث والايجاد ومن عدم . فالايجاد من عدم يتلوه طسعبا الايجاد بعد المدم . اما اذا ثبت حدوث العالم ثم انكرت الاعادة بعد المدم فانه يكون بين النتيجة والمقدمة عدم اتساق منطقى . فما دام اثبات الوجود من عدم قد تم فان الاعادة تكون اسهل ، وبالتالي لا يمكن اثبات الحدوث وانكار الاعادة . اما اذا ثبت حدوث العالم واعادة المعلوم فانه

(٢٠٦) اختطف القائلون بان الاجسام تعاد في الآخرة : هل الذى ابتدئ في الدنيا يعاد في الآخرة أم لا ؟ فعند اكثر المسلمين نعم ، المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة . في حين ان عباد بن سليمان لا يقول ان المعاد هو المبتدأ ولا يقول هو غيره ، مقالات ح ١ ص ٥٧ — ٥٨ ، لا تلزم ان تكون اعادته بالتطيس به كما كان في الدنيا . . البيجورى ح ٢ ص ٧٢ — ٧٣ .

(٢٠٧) نقر بأن الله يحيى هذه النفوس بعد الموت يبعثهم الله يوما ما كان مقداره خمسين ألف سنة للجزاء والثواب وآداء الحقوق ، شرح الفقه ص ٩٢ .

م ٣٢ — النبوة — المعادة

لا يمكن بعد ذلك انكار البعث والقيامة فيما يتعلق بحياة الانسان بعد الموت ابتداء من حياة القبر حتى الثواب والعقاب في الجنة والنار . اذ لا يمكن اثبات الاساس وهو الاعادة وانكار الفرع وهو الحشر ، ولا يمكن اثبات المبدأ العام وانكار احدى حالاته الخاصة . فالغاية مبنى اثبات الوجود من عدم هي اثبات حشر الاجساد . اما اثبات صدق العالم واثبات الاعادة ثم انكار البعث والقيامة واستقاط الشرائع فائنه ايضا يأخذ الوسائل دون الغايات . فالغاية من اثبات حدوث العالم والاعادة هي اثبات حشر الاجساد . والغاية من اثبات حشر الاجساد هي الثواب والعقاب جزاء على الاعمال طبقا لقانون الاستحقاق . والغاية من ذلك كله اقامة الشرائع . فالعقائد النظرية وسائل لتحقيق غايات عملية . والتصورات الدينية انما هي وسائل لاعمال خلقية (٢٠٨) . وان اثبات حدوث العالم او قدمه انما موضوعه نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى . وانما المكان هنا لاثبات اعادة المعدم وحشر الاجساد او انكارهما .

ويتم انكار الاعادة ضرورة او استدلالا . فالضرورة تقوم على أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال وبالتالي يكون الوجود بعد العدم غير الوجود الذي قبله ولا يكون المعاد هو المبدأ بعينه . واما الاستدلال فائنه يقوم على ثلاث حجج : الاولى ، أن الشيء بعد عدمه نفى محض

(٢٠٨) انكر الاعادة وحشر الاجساد أربع فرق : أ - الدهرية المنكرة لحدوث العالم مما أدى الي انكار الفلاسفة للحشر الجسماني الذي اجمعت عليه الشرائع ب - قوم من الفلاسفة أقروا بحدوث العالم وانكروا الاعادة بعد العدم ح - فرقة من عبدة الاصنام الذين كانوا في عهد النبي أقروا بحدوث العالم وانكروا البعث والقيامة والجنة والنار د - فرقة من غلاة الروافض ، المنصورية والجناحية ، أنكروا القيامة والجنة والنار ، واستقطوا فروض العبادات . وقالوا أن الفرائض والشريعة كناية عن الائمة الذين أمرنا اتباعهم وموالاتهم من أهل البيت ، وإباحوا المحرمات كلها ، وزعموا أن المحرمات المذكورة في القرآن كناية عن قوم أمرنا ببعض من النواصب كابي بكر وعمر . وهؤلاء أتباع أبي منصور العجلي وأتباع عبيد بن معاوية بن عبد الله بن جعفر . وقد مضى الكلام على منكري حدوث العالم ، الكليني ص ١٦٧ - ١٦٩ .

ولا تبقى هويته أصلاً فلا يعود . والمحكوم عليه متميز عن غيره ، والمميز ثابت غير معدوم . فالمعدوم لا يمكن إصدار الحكم عليه بإعادته لأنه أساساً غير موجود . وإصدار الحكم لا يكون إلا على موجود متميز . كما أن الحكم بأن المعاد عين الأول يستدعى تميزه حال العدم وهو محال . والثانية أن إعادة المعدوم بتقدير وقوعه لا يتميز عن مثله وبالتالي تبطل الإعادة للشيء الفردي . ولماذا الإعادة بعينها والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا ؟ وفي هذه الحالة لا يتميز المعاد من المستأنف ، وتلزم الاثنية بلا امتياز وهو محال . والثالثة ، أنه لو أعيد المعدوم لتبت أعادته والأول معه وبالتالي يكون مبتدأ وهو تناقض لأن الإعادة ثانية وليست أولاً . وإذا كان المعاد معاداً بجميع عوارضه ومنها الزمان فلا يكون الوقت الأول معاداً ثانياً وإلا كان خلفاً .

وقد يأتي الإنكار من أن الإعادة كلها من عمل الوهم وإن الهلاك إنما يعنى القابل لكل ممكن وإن ذلك يتطلب إعدام الجنة والنسب وإنه يستحيل إعادة المعدوم (٢٠٩) . ويستتر أنكار الحالة الخاصة وهى حشر

(٢٠٩) ويأتى الإنكار من الضرورة أو الاستدلال . فالضرورة تقوم على أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه . وأما الاستدلال فمثل : ١ — الحكم بأن هذا عين الأول يستدعى تميزه في حال العدم وهو محال ب — لو فرضنا أعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا ولنفرضه موجوداً حينئذ لا يتميز المعاد من المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز وهو محال ح — المعاد معاد يعنى إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت ، والوقت الأول ، وهذا مبتدأ وهو خلق ، الموافق ص ٣٧١ — ٣٧٢ واحتج المخالف بأمر : ١ — الشيء بعد عدمه نفى محض ، ولا تبقى هويته أصلاً فلا يعود لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت ب — بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وهو باطل ح — لو أعيد لأعيد وقته الأول معه ، ويلزم أن يكون مبتدأ وهو تناقض ، المحصل ص ١٦٩ — ١٧٠ ، المعالم ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الطوالع ص ٢١٤ ، المطالع ص ٢١٤ — ٢١٦ حجج أنكار الإعادة : ١ — كل ذلك في مجرد الوهم ب — أن الهلاك يعنى القابل لكل ممكن ح — إعدام الجنة والنار د — استحالة إعادة المعدوم ، المطيع ص ٦٥ — ٦٦ .

الاجساد بحجج جديدة مستمدة من حجج المبدأ العام وذلك مثل قدم العالم وبالتالي يستحيل الحشر أو أن الجنة والنار إما في هذا العالم أو في عالم آخر . وإذا كانتا في هذا العالم فلما لن تكونا في عالم الافلاك أو في عالم العناصر ، والاول ليس فيه فساد ولا فناء ولا ألم وبالتالي لا إعادة له لانه باقى ، والثانى يوجب التناسخ . ويستحيل في عالم آخر لانه لا وجود للشكل الكرى خارج العالم . وقد تكون الحجج أكثر حسية بعيدة عن موضوع العالم . مثل لو أكل انسان انسانا وأصبح المأكول جزءا من الأكل فكيف يعود المأكول ؟ وهل إذا عاد الأكل يعود المأكول ضرورة ؟ وهل يكون المأكول إذا عاد فردا مشخصا ؟ وإذا كان القصد من الحشر الايلام أو الالذاذ ، فالايلام لا يصح من الحكيم والالذاذ باطل لورود العقاب (٢١٠) . والحقيقة أنها في معظمها حجج صورية طبيعية ميتافيزيقية للانكار يرد عليها إما بحجج مثلها أو بحجج أخرى تعتمد على التجربة الانسانية . فالإعادة أسهل من الابتداء ، والقادر على الاول قادر على الثانى بطريق الاولى . وقد يؤدي انكار الإعادة وحشر الاجساد الى القول بوجود ابعاد وامتدادات لا متناهية لضرورة وجود أجسام لا تتناهى وبالتالي القول بقدم العالم مما يناق القول بالحدوث وهو ما يحصل الى نظرية الوجود من جديد فى المقدمات النظرية الاولى . ولكن قد تؤول الإعادة مع حشر الاجساد بأن الغاية منها ليست العقيدة النظرية التى تطابق واقعة مادية يمكن معرفتها بالعلمين الطبيعى أو الإلهى بل الغاية

(٢١٠) حجج المنكرين لحشر الاجساد : أ — لو أكل انسان انسانا بحيث يصبح المأكول جزءا من الأكل . ب — الحشر إما لا يفرض وهو عبث أو يفرض يعود الى الله وهو منزه أو الى العبد وهو إما الايلام وهو محال لقبحه وإما الالذاذ وهو باطل ، المواقف ص ٢٧٠ — ٢٧٢ ، حجج المعارضين : أ العالم أبدى فالقول بالحشر محال ب — الجنة والنار إما فى هذا العالم أو فى عالم آخر ، فى هذا العالم فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر . والاول ليس فيه فساد ولا خرم ولا ألم والثانى يسوجب التناسخ . ويستحيل فى عالم آخر لانه لا وجود لشكل كروى خارج العالم . ج — إذا أكل انسان انسانا . د — القصد منه الايلام أو الالذاذ ، والاول لا يصح من الحكيم والثانى باطل ، المحصل ص ١٧٠ — ١٧١ ، المطالع ص ٢١٥ — ٢١٦ .

منها عملية صرفة . فالإعادة وحشر الأجساد الغاية منها الترغيب والترهيب وحث الناس في حياتهم على العدل وابعادهم عن الظلم حتى يصلح حالهم في الدنيا . وتأويل أمور المعاد على هذا النحو مثل تأويل الصفات . غالبة من العقليات والسمعيات واحدة وهي توجيه النفس في الدنيا وليس أعدادهم للآخرة . أما حجة الاحتياط فهي رهان على الحشر حتى ان خسر الانسان في حالة عدم وقوعه لا يخسر شيئا وان كسب في حالة وقوعه فانه يكسب كل شيء . وهناك تكون الحياة مقامرة والعقائد رهانا الغاية منها ايضا المكسب العلى في الدنيا . فمحاسب الآخرة انما يتم تحصيله في الدنيا . فلا وجود ليقين نظرى في أمور المعاد انما اليقين على خالص (٢١١) . وكان القرآن من قبل قد جادل المنكرين

(٢١١) أما الكلام على من اقر بالحدوث وانكر الاعادة فوجب الاستدلال عليه بأن يقاس الاعادة على الابتداء فان القادر على ايجاد الشيء من العدم ابتداء يكون قادرا على اعادته أولى اذا لم ينحطه العجز أصلا ، الاصول ص ٢٣ — ٢٣٣ ، يعيد اول الخلق في الآخرة مثل الذى بدأنه في اول الخلق في الدنيا كونها ايجادا من العدم ردا على الفلاسفة الذين أنكروا حشر الاجساد . انكار الفلاسفة واستحالة الاعادة تفضي الى القول بوجود ابعاد وابتدادات لا تنتهى لضرورة وجود اجسام لا تنتهى ، الاصل القول بالتقدم واستحالة سبق ما تجدد من الابدان بالعدم « وما ورد به السمع من حشرها واحكام معادها فانها كان ذلك لاجل الترغيب والترهيب بها بجهنمه ويعقلونه لاجل صلاح نظامهم والافلات من تأويل على نحو تأويل اخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات جمعا بين قضيات العقول وما ورد به الشرع المنقول » ، الغاية ص ٢٩٢ ، الاحتياط في الايمان بالمعاد واجب اذ الانسان مشترك بين الخنافس والديدان والكلاب ! وقد قيل شعرا :

قال المنجم والطبيب كلاهما ان يحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر او صح قولى فليخسر عليكما
الاعتقاد بالمعاد على وجه الاحتياط صحيح في مقام الاعتماد لان المعلم اليقيني لابد للمجتهد والحكم الجزئى للمقلد ، والحكمة في بطلان الباطل .
فالدينسا دار ابتلاء واختبار يتلقى فيها المثبت جزاءه والمسيء عقابه ،
شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، أما وصول بسكال الى مثل هذا الرهان
=

للحشر كما يجادل المتكلمون الفلاسفة وبالتالي دخل الموضوع في علم العقائد من مناقشتين تاريخيتين الاولى في بداية الحضارة في أصل الوحي ، والثانية بعد اكتمالها (٢١٢) .

٢ — البعث :

ثم تتحدد المسألة أكثر فأكثر وتتحول من مجرد مسألة ميتافيزيقية ، أعادة المعلوم بوجه عام إلى حشر الاجساد بوجه خاص إلى موضوع البعث الذي يجمع بين العام والخاص . غنى أعادة المعلوم الاولوية للفعل وللقدرة الالهية في حين أنه في البعث الاولوية للشيء . والبعث والنشور معنى واحد وهو الاخراج من القبور . وحشر الاجساد يعنى سوقها إلى الموقف المسمى بالحشر بعد بعثهم من القبور المسمى بالنشر . فهي كلها معانئ متقاربة والخلاف بينها في التوقيت أي في وقت الحدث . فالبعث والنشر أولا ثم الحشر ثانيا . الاول الخروج من القبور والثاني الوصول إلى الموقف . والمهم هو عموم البعث وليس بعث فرد بعينه لانها قضية مبدأ وليست قضية شخص (٢١٣) . ويتم البعث عن طريق تجميع الاجزاء

فموضوعه القسم الثاني من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث الغربي ، الجزء الرابع ، العصور الحديثة (القرنان السابع عشر والثامن عشر) .

٢١٢) الحصون ص ٩٠ — ٩١ .

(٢١٣) عند أصحاب الحديث وأهل السنة البعث بعد الموت حق ، مقالات ح ١ ص ٣٢٢ ، الابانة ص ١٠ ، النسفية ص ١١٢ ، الاعتقاد عليه يقول آمنت . . والبعث بعد الموت ، الفقه ص ١٢ ، وأن سبحانه يعيد العباد ويحيي الاموات ، الانصاف ص ٢٨ ، اثبات البعث والنشور ، الفرق ص ٣١٣ ، اثبات البعث بعد الموت ، الفقه ص ١٨٤ ، الساعة آتية لا ريب فيها ، والله يبعث من في القبور ، الابانة ص ٩ ، يعيد الله في الآخرة الناس وسائر الحيوانات التي ماتت في الدنيا خلافاً من قال انها يعيد الناس دون الاحياء ، الفرق ص ٣٤٨ ، الايمان بالبعث ،

الاصلية من أول العمر الى آخره حتى ولو تقدمت . ويتم البعث ابتداء من العظم بعد أن يتحلل اللحم وتاكله الديدان . فالمعظام هي التي تحيا يوم القيامة كما انها ما يخلق قبل ان يكسوه اللحم (٢١٤) . والحشر على اربعة انواع : اثنان في الدنيا واثنان في الآخرة . غنى الدنيا اخراج اليهود من جزيرة العرب الى الشام ، وسوق النار التي تخرج من ارض مدن باليمن للكفار وغيرهم من كل حي قرب قيام الساعة الى الحشر غتئيب معهم . وتقبل معهم فتدور الدنيا كلها وتطير ، ولها دوى كدوى الرعد القاصف وحكمتها الامتحان والاختبار . من علم انها مرسله من عند الله وانساق معها سلم منها ومن لم يكن كذلك احرقته واكلته . وبعد سوقها لهم الى الحشر يهوتون بالنفخة الاولى بعد مدة . هذان النوعان في الدنيا . وواضح في المكان الاول هو المعنى الحرفي للحشر اى اخراج الناس من مكان الى مكان مثل اخراج اليهود من الجزيرة العربية أحد أهداف

الحصون ص ٨٦ ، المسائل ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، يعنى البعث الاعادة بعد غناء هيئة البداية وليس بعث الانبياء الى الخلق . الايمان بالحشر من ضرورات الدين ، وانكاره كفر باليقين ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، البعث عودة الحياة الى الابدان والنشور الخروج من القبور ، المطيعي ص ٧٥ — ٧٦ ، ومن أنكر بعث رجل بعينه لا يكفر لان الآية في عموم البعث ، الدر ص ١٦٦ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٢٧ — ١٣٨ ، وقد قيل شعرا :

سؤالنا مثل عذاب القبر نعيمه واجب كبعث الحشر
الجوهرة د ٢ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢١٤) البعث هو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد اليها الارواح ، بعث الناس للحشر عبارة عن احياء الموتى واخراجهم من قبورهم بعد جمع اجزاء الاصلية . والحشر سوقهم جميعا الى الموقف ، البيجورى د ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، وقد قيل شعرا :

وقل يعاد الجسم بالتوفيق من عن عدم وقيل عن تفريق
محضين لكن ذا الخلاف خصا بالانبياء ومن عليهم نصا
الجوهرة د ٢ ص ٧١ — ٧٢ ، البيجورى د ٢ ص ٧١ — ٧٢ ، عبد السلام
ص ١٢٨ — ١٣٩ ، المطيعي ص ٦٦ ، الفصل د ٤ ص ٩٩ — ١٠١ .

الاسلام السياسى الاولى ثم اخراج الكفار بالنار من مدن اليمن خسارج الجزيرة الى يوم القيامة . من تعرف عليها سلم منها ، ومن لم يعرفها احترق بها . وهذا النوعان يدلان على أن النوعين الآخرين انما هم مسا امتداد لحشر الدنيا فى الآخرة قياسا للقائب على الشاهد . اما نوعا الآخرة فهما البعث والخروج من الارض الى يوم الحشر رأكبا أو ماشيا أو منكفئا على وجهه وصرف الناس من الموقف الى الجنة والنار . الاول يبدأ من الارض خارجا عنها . وصور الخروج تطابق نوع الاعمال ، أفضلها الراكب وأقلها الماشى وآخرها المنكفىء على الوجه . الراكب هو التقى ، والماشى على رجليه هو قليل العمل والمنكب على وجهه هو الكافر . الركوب دلالة العظمة ، والمشى للرجل العادى ، والانكفاء على الوجه علامة الذل والمهانة . والثانى حشر الناس من الموقف قبل الحساب الى الجنة أو النار بعد الحساب . وقد فصل الصوفية انواع الحشر واعتمد علم اصول الدين فى هذا الموضوع على خيالات التصوف (٢١٥) . ويكون البعث بالاجساد والارواح معا وليس بالاجساد وحدها . لان الاجساد لا تحيا الا بغودة الارواح اليها ، وليس بالارواح وحدها لان الثواب والعقاب للاجساد والارواح معا . والبعث غير التناسخ ، ففى التناسخ تعود الارواح الى اجساد مختلفة فى الدنيا ، الروح الصالحة فى قالب حسن والروح السيئة فى قالب سئى أى انتقال الروح من بدن الى بدن مخالف للاول دون ما جنة أو نار فى حين أن البعث هو عود الروح الى الاجزاء الاصلية من اول العبر الى آخره (٢١٦) . ويبدأ الحشر بأنواعه

(٢١٥) عدد ابن عربى عشرات من الحشر طبقا لتجاربه الصوفية ، البيجورى ح ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، شرح الخريدة ص ٥٢ ، عبد السلام ص ١٢٧ — ١٢٨ .

(٢١٦) فى بيان ما يعاد من الاجسام والارواح : ا — عند اليهود المسامرة اعادة الاجسام والارواح ورد الاجساد الى الارواح ب — رانكرت الحولية وأكثر النصارى اعادة الاجسام والثواب والعقاب للارواح ح — وعند اهل التناسخ الاعادة بمرور الارواح فى اجساد مختلفة

الأربعة من مكان معين هو القدس المبجلة ، التي لم يعص الله أحد عليها وهي غير القدس المدينة الأرضية . هذا من حيث المكان . أما من حيث الزمان فبيدا بالنفخة الثانية وهي نفخة البعث اذ تجتمع الارواح في الصور ونفخها ثقبوب بعددها تخرج الارواح الى اجسادها فلا تخطيء روح جسدها . أما النفخة الاولى ، نفخ اسرافيل في الصور النفخة الاولى ، فعندها قد تفنى النفس ، وقد لا تفنى . انما لا خلاف في بقائها بعد النفخة الاولى بعد فناء الجسم حتى الانبياء والملائكة الاربعة الرؤساء والخور العين وموسى . النفخة الاولى اذن فناء الارواح كلية ، ما بقى منها قبل موت اجسادها أو ما بقى منها بعد موت اجسادها . والنفخة الثانية بعث الارواح من ثقبوب الصور بعددها وكان الصور بها آلاف الملايين من الثقبوب . ماذا يكون طوله اذن ؟ وهل وظيفة الصور اصدار الصوت أم بعث الارواح ؟ هل هو آلة سبعة أم آلة بصرية ؟ المهم في النفختين أن البعث يتم في الزمان ، وما بين النفختين أربعون عاما ! ولكن بحساب من ؟ بحساب الدنيا أم بحساب الآخرة (٢١٧) ؟ وكيف يكون مصنوعا من

في الدنيا وان كل روح احسنت في قلوبها اعيدت في قالب حسن ، والعكس بالعكس . ارواح الحيات والعقارب كانت قد اساعت في بعض التوالد ، الاصول ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، والبعث غير التفساخ فالتناسخ انتقال الروح من البدن الى بدن مخالف للاول وهو قائم على انكار الجنة والنار وسائر امور المعاد في حين أن المعاد هو للاجزاء الاصلية من اول العبر الى آخره ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، الفتاوى ص ١١٤ — ١١٥ ، الاسفرايينى ص ١١٤ — ١١٥ .

(٢١٧) ينفخ في الصور النفخة الاولى فيمسوت أهل الارض والسموات . والصور هو شيء كالقرن ، كبير جدا ينفخ فيه اسرافيل أحد كبار الملائكة . ثم بعد مضي زمان طويل والخلائق موتى ينفخ مرة أخرى فيبعث الله الموتى من قبورهم ويحشرهم الى الموقف ، الحصون ص ٨٥ ، النفخة الثانية بداية الحساب في الصور . وهو قرن من نور كل ثقب فيه كعرض السماء والارض ، العقباوى ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد قيل شمسعرا :

وفي ههنا النفس لدى النفخ اخلف واستظهر السبكي بقاها الذي عرف الجوهرة ص ٢ ص ٦٢ — ٦٣ ، عبد السلام ص ١٢٢ — ١٢٣ .

نار ، يلقى من نفس العذاب الذى سببه للآخرين . واذا كان مقبلا على الشهوات واللذات مانعا حق الله من امواله فانه يخرج اشد نتنا من الجيف وكأنه اكل فى بطنه نارا وسعيرا . واذا كان من اهل الكبر والعجب والخيلاء فانه يخرج لابسا جبة سابعة من قطران لاصقة بجلده اذلالا له وكسرا لنفسه وقلبا لدنياه فى آخرته (٢١٨) .

ولكن ، هل سيبنى المكلفون وحدهم العقلاء البالغون أم سيبعث غيرهم من المجانين والصبيان ؟ ولم يبعثون اذا كانوا لا يحاسبون ؟ وفى اية صنورة يخرجون وهم غير مكلفين ولا ينطبق عليهم قانون الاستحقاق ؟ هل يبعث الملائكة وهم غير مكلفين ايضا وان كانوا يحيون ويموتون ؟ وكيف يموتون ولا اجساد لهم ؟ ما رسالاتهم وهل يقضون فى ادائها حتى يستحقوا الثواب والعقاب ؟ وهل لهم عقل وحسرة وارادة حتى يعقلوا ثم يعترضون كما فعل ابليس ؟ وهل يحشر الجن والشياطين ؟ من هم انبيائهم ورسولهم وما هى رسالاتهم التى ارسلت اليهم وهل لهم عقل واستطاعة على الفعل حتى يكونوا محاسبين ؟ هل تبعث البهائم والحشرات والطيور ؟ هل تبعث الوجوش الكاسرة والحيوانات المفترسة ؟ من هم رسولهم وانبيائهم وما جوهر رسالاتهم ؟ وهل لديهم عقل ورؤية او قدرة واستطاعة على الفعل ؟ وماذا عن السقط الذى تتم اعضاءه ولم ير النور بعد ولكن دخلت فيه الروح ؟ هل هو مسؤول بالغ عاقل حتى تعاد اليه الحياة ويبعث ويقف يوم الحشر انتظارا للحساب ؟ ولكن هل تقاس الامور الاخرية على الامور الدنيوية ؟ اذا كان الصبية والاطفال والمجانين والسقط كل ذلك غير مكلف فى الدنيا الا ترد اليه الروح فى الآخرة لما كانت الآخرة هى دار الحياة والبقاء ؟ واذا كان السقط الذى دخلت فيه الروح قبل أن يرى الدنيا يرد فى الآخرة فى مثل اهل الجنة طولا وعرضا ، وبهاء وجبالا ، الا يكون ذلك استحقاقا وبالتالى يتساوى مع اهل الاستحقاق على الاعمال ؟ والحقيقة ان كل هذه

نور والنور ليس مادة تكون بها ثقوب ويمسك بها انسان ويفتح غيبها
يفمه ؟ وكيف يكون عرضها ما بين السموات والارض ؟ وماذا يكون طول
اسرافيل وعرضه وهو الذى يمسك بها بيديه ويحرك على ثقوبها اصابعه ؟
وهل الروح تحتاج الى مثل هذه الفسلفة ام ان كل تضخيم هو تشخيص
لدى الهول الذى يلاقيه الانسان بعد الموت وما ينتظره من حساب ؟

ثم يبدأ الخروج من الارض والحشر الى الموقف . ولكن من هو
اول من تنشق عنه الارض ؟ بطبيعة الحال هو النبى . كما انه هو اول
داخل الى الجنة وبعده نوح . ولماذا نوح دون موسى او عيسى ؟ الا تقول
كل امة عن نبيها انه اول من يخرج الى الحشر واول من يدخل الى
الجنة ؟ ولماذا يرد بعده الصحابى ، ابو بكر قبل باقى الانبياء ؟ ولماذا
لا يأتى عمر بعد ابي بكر قبل الانبياء وفضل عمر ورؤيته يشهد بها الجميع ،
وما زالت حتى الآن قدوة ونبراسا على الجراة على الواقع والدفاع عن
مصالح الناس ونموذج الحاكم ؟ اليسست هذه المناضلة اسقاطا في الدنيا
على الآخرة طبقا لتصوير المجتمع لافضلية الانبياء وترتيب الصحابة ؟
ويكون الحشر في صور مختلفة حسب الاعمال . فاذا كان الانسان زانيا
فانه يخرج في صورة قرد ربها لان الحياة الجنسية للقروذ حياة المشاع ،
مؤخرتهم ظاهرة ، حمراء مكورة تدل على العرى وعدم الحياء . وهو
مصدر التهكم الانسانى عندما يوصف انسان بأنه قرد . واذا كان من اكل
الحق والمكس فانه يحشر في صورة خنزير لما كان الخنزير اكل القذارات
والاوساخ . واذا كان جائرا في الحكم فانه يحشر اعمى نظرا لان الجور
عماء والظلم فقدان للبصيرة والرؤية . واذا كان معجبا بعمله فانه يخرج
اصم ابكم حتى لا يستمر في الاعجاب فلا يتحدث بثناء النفس ولا يسمع
ثناء الآخرين ، وكان نعمته في الدنيا قد حرم منها في الآخرة . واذا كان
واعظ بسوء ، منافقا ، تخالف انعماله اقواله فانه يحشر باضغا لسانه ،
مدليا على صدره ، يسيل القيح من فمه جزاء له على لؤكه بالكلام
دون اتمامه بالافعال . واذا كان مؤذيا لجيرانه فانه يخرج مقطوع الابدى
والارجل جزاء له على سعيه بالسوء واستعماله الاطراف للادى . واذا
كان ساعيا بالناس الى السلطان فانه يخرج مصلوبا على جذوع من

الصور انسانية خالصة تقسوم على قياس الغائب على الشاهد خاصة في صور الحشر وطريقة الوصول الى المحشر وفي تصور الاطفال في الجنان والحشرات في دورات المياه (٢١٩) .

نكنا ان الموت قد لا يكون مجرد حادثة طبيعية بتوقف وظائف الحياة بل يكون موتا شعوريا لكم من الناس احياء وهم اموات وكم من الناس اموات وهم احياء فذلك قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال ، وتموج فيها البحار وتخرج لها الاجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب ، وبعث الامة ، وبعث الروح . فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون . ولذلك كانت مشاهد البعث كلها حياة وحركة . يعنى البعث استمرار الحياة وان الموت بما هو الا حالة عارضة . لذلك اثر كثير من الادباء تسميتهم رواياتهم « البعث » . وهو الاسم المفضل عند جميع رواد النهضة الحضارية لدى كل شعب وعند كل امة .

(٢١٩) الله كما يحيى المعتلاء يحيى المجانين والصبيسان والجن والشياطين والبهائم والحشرات والطيور للاخبار الواردة في ذلك . واما السقط الذي لم تتم اعضاؤه هل يحشر ؟ اذا نفخ فيه الروح يحشر عند ابي حنيفة والا فلا وهو المذهب المختار اى الحشر المركب من الروح والجسد . اذا استبان بعد خلقه يحشر . وهذا حكم فقهي تقرتب عليه بعض الامور الدنيوية ولا تقاس عليه الاحوال الآخروية ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، لا فرق في ذلك بين من يجازى من الانس والجن والملاك وبين من لا يجازى كالبهائم والوحوش . ذهب طائفة الى انه لا يحشر الا من يجازى . واما السقط الذي لم يتم ستة اشهر فان انتهى بعد نفخ الروح فيه اعيد بروحه ويدخل الجنة في الجمال والطول كأهلها . وان القى قبل نفيح الروح كان كسائر الاجسام التي لا روح فيها كالحجر فيحشر ثم يصير ترابا ، البيهقوري ح ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٢٧ — ١٢٨ ، في بيان ما تعاد من الحيوانات : ورد الخبر باعادة البهائم واقتصاص بعضها من بعض . وهذا جائز في العقل غير واجب . ان اعادها الله جاز ان ينفيها بعد الاعادة وان يجعلها ترابا فيقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ، وهو ابليس . وعند ابي كده من القدرية الحيوانات الحسنة التي فيها منافع الدنيا تعاد الى الجنة والمؤذية قبيحة المنظر الى جهنم ، الاصول ص ٢٣٥ — ٢٣٧ ، وعند ابن عيران ، الحيوانات سوى بنى آدم لا حشر لها ، الدر ص ١٦٦ .

٤ - المعاد الروحاني .

وفي مقابل رجعة الاهوات والمعاد الجسماني والبحث ، وكلها تتطلب اعادة الحياة الى الجسد مما ينسب مصوبات نظرية ومشاكل يصعب حلها ، يأتي المعاد الروحاني واضعا حدا لهذه المصوبات ومستبعدا معظم الاشكاليات مستغنيا عن الجسد كلية فالمعاد للارواح وحدها . وهي التي يستقل الثواب او العقاب . ولكن استبعاد اشكاليات احياء الجسد أوقع في اشكاليات اخرى بالنسبة للروح فاذا كانت الاعادة ممكنة بشكل ما فماذا تعني الروح في المعاد الروحاني ؟

١ - ماذا تعني الروح ؟ التصورات تتفاوت بين التصورات المادية والتصورات الروحية . فقد تكون الروح جسما لطيفا شفافا ينتشر في الجدن ويتشابهك معه ، يصعد ويهبط ، ويعرج ويرد الى البرزخ . وهو جسم ذو صورة وشكل وهيئة لا في الظلمة والكثافة والرقة واللطافة ، فالمصورة اقرب الى طبيعة الروح من المادة ، والشكل انسب لها من القتل والوزن . والهيئة اكثر ملاءمة لها من الكثافة والظلمة . وان الروح والعروج به في حواصل طيور خضر الى الجنة والهبوط به الى سحيق النار يدل على ان الروح جسم . كما ان اقبال بعضها في يوم « الست بريك » بوجهها والبعض الآخر بظهرها دليل آخر على انه جسم . الروح هنا صورة الجسم او هيئته لما كانت الصورة هي مبدأ التفرد للجسم والتعين للمادة . ولكن بظل الاشكال ثانيا : هل الروح جسم ؟ وما صلته بالبدن ؟ هل هما متحدان مادامت الروح جسما ام متمايزان ؟ وما وجه التمايز ؟ قد تكون اقرب الى الاتحاد كما هو الحال عند المنكبين او اقرب الى التمايز كما هو الحال عند الحكماء . ولكن لا يوجد مكان للروح في الجسد والا اذا قطع عضو في حيوان قطع عضو في الروح . وذلك لان لطافتها تقتضي سرعة انجذابها من العضو المقطوع قبل انفصاله . واذا كانت بالجسم هل تكون بالبدن او القلب ؟ ولماذا لا تكون في الدماغ وهو آخر ما يموت من جسد الانسان اذ تصعد الروح من القدمين الى الرأس ؟ قد يكون اتصال

بعضها تنجزيا أى دفعة واحدة والبعض الآخر تدريجيا ، الاول بالظفرة والثانى بالتطور ، الاول بالخلق والثانى بالطبيعة . وقد تظهر الحياة فى الجسد عادة وليس بلامسة الروح له . وبالتالي تكون الروح علة مقارنة وليست علة فاعلة (٢٢٠) . وقد ظهر هذا التصور المادى للروح فى اطار التصورات المادية القديمة التى انتشرت فى البيئة الحضارية . فمقد كانت الروح جسما ماديا يوصف بالطول والعرض والعمق . وهو تصور طبيعى صرف لا يدخل فى الاعتبار صلتها بالبدن . وقد تكون لها صفة

(٢٢٠) مذهب أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية ان الروح جسم لطيف شبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر (الجوينى) . فهى توصف بالهبوط والعروج والتردد فى البرزخ أى انها جسم وصورة فى الشكل والهيئة لا فى الظلمة والكثافة والرقة واللطافة ، عيد السلام ص ١٣٣ — ١٣٤ ، الروح جسم ، تصور الجسد فى الشكل والهيئة ، ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس . يرفع الروح ويعرج به فى حواصل طيور خضر الى الجنة ويهبط به الى سحيق من الكفرة دلالة على انها جسم لطيف ، الارشاد ص ٣٧٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ ، وعند جماعة من أهل السنة الروح جوهر سارية فى البدن كسريان ماء الورد فى الورد . خلق الروح بالامر التنجيزى وللبعض الآخر بالوصف التدريجى . شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، وفى مقارنة ذلك ببرجسون (الامر التنجيزى) ودارون (الوصف التدريجى) ينظر القسم الثانى من «التراث والتجديد» ، موقفنا من التراث الغربى الجزء الخامس ، «العصور الحديثة» . وقد قيل فى المقائد المتأخرة شعرا :

ولا تخض فى الروح اذا ما وردا نص من الشارع لكن وجدا
مسالك هى صورة للجسد فحسبك النص بهذا السند
الجوهرة ج ٢ ص ٦٤ — ٦٦ ، لكل انسان روح جرت عادة الله انها اذا كانت فى جسده كان حيا واذا فارقت لحقته الموت ، الحصون ص ٨٦ ، لجرى الله العادة بان يخلق الحياة ما استمرت هى فى الجسد فاذا فارقت تومت الموت الحياة . الحياة للروح بمنزلة الشعاع من الشمس : فان الله لجرى العادة بان يخلق النور والضياء فى العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ثابتة . والى هذا مال مشايخ الصوفية ، شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، وعند أرسطو لما كان كل مركب جسما فالروح جسم ، المحصل ص ١٦٥ .

الحد والنهائية وبالتالي لا تفارق البدن عند الموت ومن ثم لا تميز الحيوان في شيء (٢٢١) .

وقد يتحدد الروح بالنفس ويكون هو مصدر الحياة ومبدؤها . ولا يختلف في هذه الحالة أيضا عن الجسد أو أحد عناصره مثل الدم أو المزاج وهو اجتماع العناصر الأربعة في معنى خامس ، أو الحرارة الغريزية أو الأبخرة المتصاعدة إلى الدماغ والذي يتولد من حركة الدم في الشرايين والأوردة التي بها حياة كل حيوان . ولا تختص بنوع الإنسان وحده ، وهو موضوع علم التشريح (٢٢٢) . ولكن تظل الروح جسما

(٢٢١) في الثبوتية الماتوية النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق ، فكل واحد منهما يجمعهما صفة الحد والنهائية ، وعند الديصانية الروح لها صفة الحد والنهائية إلا إنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون توصيفا بصفة الحيوان ، مقالات ج ٢ ص ٢٩ . وكذلك الحال عند أبي بكر الأصبم الذي قال : لا أدري ما الروح . ولم يثبت شيئا إلا الجسد ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

(٢٢٢) اختلف الناس في الروح والنفس والحياة : هل الروح هي الحياة أو غيرها ؟ هل الروح جسم أم لا ؟ عند النظام الروح جسم وهي النفس ، حي بنفسه . الحياة والقوة ليست معنى غير الحي القوى . والروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعت له على الاختيار . ولو خُلع منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ ، الروح من جنس واحد ، وإن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها (رواية ابن الراوندي) . وبدافع الخياط بأن الأجسام آفة عليها في الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومحن حتى يصح فيها الاختيار ، الانتصار ص ٣٦ — ٣٧ ، وعند الجبائي الروح جسم وهي غير الحياة ، فالحياة عرض . ويعقل يقول أهل اللغة خرجت روح الإنسان . فالروح لا تجوز عليها الأغراض . وعند الأصبم الحياة والروح جسد . النفس هي البدن بعينه . وسمى كذلك على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنه معنى غير البدن . الروح هو الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات وكذلك القوة . وعند أصحاب الطبائع الحياة هي الروح والحياة هي الحرارة الغريزية . الروح اعتدال الطبائع الأربع أو معتدل ، ولا يوجد في الدنيا إلا الطبائع الأربعة ، الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع أي أن الروح أعمالها طبائع عند البعض واختيار عند البعض

والحياة عرضاً لها . ومع ذلك تظهر بدايات التمرد على هذا التصور حين اعتبار البدن آفة على الروح وباعثاً على الاختيسار وكان الروح تتحمل من وجودها في البدن وتمرد عليه وتبغى التمايز عنه والاستقلال منه والخروج عليه . ولو خلاص الروح من البدن لكانت كل أمعاليه على التولد والاضطرار . وقد تصبح النفس معنى بين الجسم والجوهر حتى يمكن الجمع بين التصورين المادى والروحي . وقد يحدث التمايز بين النفس والروح ، وبين الروح والحياة . فالحياة عرض . وفي هذه الحالة يكون النوم سلبوب النفس والروح دون الحياة . ولكن هل النفس عرض للجسم ، آلة يستعين بها على الفعل ؟ هل هناك روحان في كل جسد ، روح اليقظة تغيب عند النوم وروح الحياة التي تفارقه عند الموت ، فالموت موتان ، موتة عند النوم وموتة عند الموت ؟ وقد ارتبط بهذا التصور المادى النسبى ، الروح باعتباره نفساً وحياة وعرضاً ، بالبيئة الحضارية القديمة بعد عرضها على العقل والسمع وإيجاد بعض المشروعية لها خاصة وأنها تجمع بين المطلبين العلمى والدينى ، العقلى والسمعى (٢٢٣) . وقد تكون جوهرًا متعلقًا بالبدن غير داخل فيه ولا

الآخر ، مقالات ج ٢ ص ٢٨ ، وعند جعفر بن مبشر النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم ، وعند جعفر بن حرب النفس عرض في الجسم ، أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبهها وأنها غير موصوفة بشيء من صفات الجوهر والأجسام ، الروح عرض ، وعند أبى الهذيل النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عرض . والإنسان قد يكون في حال نومه سلبوب النفس والروح دون الحياة « الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » (٣٩ : ٤٢) ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ — ٢٩ .

(٢٢٣) وذلك مثل تعريف أرسططاليس . فالمعنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة ، وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبير لانه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة وهى على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير ، مقالات ج ٢ ص ٢٨ .

خارج عنه ولا تكون جسما ولا عرضا . وهو أيضا تصور متوسط بين المادى والروحي ، لا يبعد عن المادى ولا يصل الى الروحي (٢٢٤) . وفي وسط هذه التصورات للروح لا ينسب الموضوع الاساسى وهو المعاد والثواب والعقاب والغاية من اعادة الروح الى الاجساد ولكنه أيضا يتم تصوره على نحو مادى مكافئ . فهناك أماكن للروح بعد الموت . وتختلف أماكن ارواح السعداء عن أماكن ارواح الأشقياء . فقد تكون ارواح السعداء بأفنية القبور أو في البرزخ عند آدم في السماء الدنيا ولكنها لا تستقر على حال ، تسرح حيث شاءت . وقد تصل الى الشام وقد تعود الى بئر زمزم . وهى متفاوتة في مكانها اعظم التفاوت كسبق على تفاوت مراتبها في الجنة . اما ارواح الكفار ففى بئر في حضرموت ، سجين في الارض السابعة السفلية . الارواح السعيدة حرة تسرح كيفما شاءت والارواح الشقية سجيئة . الاولى في السماء والثانية في الارض ، الاولى في الارتفاع والثانية في الانخفاض (٢٢٥) . والحقيقة ان كل هذه التصورات لمكان الروح انما هى شخصية خالصة طبقا لاختيار المكان . فكيف تكون ارواح السعداء فوق ابنية القبور وهى كما نعلم من حلال المقابر مكان الموبقات والفارين والهاربين واللصوص والأشقياء ؟ واذا كان اختيارها لزمزم ما يبرره فما سبب اختيارها لجابية الشام ؟ هل لان هناك بيت المقدس ، وبالتالي تكون هناك عدالة في التوزيع والاختيار بين القبلتين مكة والقدس ؟ ولماذا تصعد في البرزخ عند آدم في السماء الدنيا وتترك الارض ؟ وهل السماء مكان ؟ وأين يكون التفاوت في الارض ، على أفنية القبور أو في مكة أو في القدس ؟ ولماذا تكون ارواح الأشقياء في

(٢٢٤) هذا هو تصور المعتزلة وجعاعة من الصوفية . فالروح ليست جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل ولا خارج عنه ، البيجورى ص ٦٠ — ٦١ .

(٢٢٥) ارواح السعداء بأفنية القبور أو عند آدم في السماء الدنيا لكن لا دائما ، تسرح حيث شاءت أو بالجابية في الشام أو بئر زمزم . وارواح الكفار في سجين في الارض السابعة السفلى محبوسة أو ببئر برهوت في حضرموت ، البيجورى ج ٢ ص ٦٥ — ٦٦ .
م ٣٣ — النبوة — المعاد

حضر موت ؟ هل لاسباب جغرافية صرعة ، الحر ، الجفاف أم لاسباب
سكانية ، الوجودية والعزلة ووحشة الصحراء أم لاسباب سياسية ؟
ولماذا لا تتفاوت مراتب الارواح في الارض طبقا لسوء الاعمال ؟ واذا كانت
الارض عيبا تبقى فيها الارواح الشريرة ولا تصعد الى السماء فانها
ايضا احدى اختيارات الارواح الطيبة . وكيف يمكن التمييز بين الارواح
الطيبة والارواح الخبيثة والحساب لم يتم بعد ، والاعمال لم تعرض بعد
وكان الحكم قد صدر قبل الدفء ، ونظرا لهذه الصعوبات كلها في تصور
الزوج مسبقا يمكن التوقف عن الحكم وتفويض الامر والامسك عنه
الخوض فيه (٢٢٦) . وقد يستدل على عدم الخوض فيها وبأنها سر ضد
الاعتقادات الشائعة بأنها شيء يخرج من غم الميت وبأنها كالهسواء أو الاثير
عند الطبائعين المتأخرين أو كالحيوانات الصغيرة جدا التي توجد في
الحياة والتي لا ترى حتى بالمجسمات والمكبرات للمرئى أو كالعقار الصغير
أو شرارة النار أو الجزء الصغير من السم أو المغناطيس غير المرئى
وخاصية الجذب ولا يرى بالعين (٢٢٧) . فالتفويض نفسه يقوم على تصور
مادى للسر الذى يراد الامسك عنه !

واذا كان التصور المادى للروح قد غلب على علم اصول الدين
فتد ظهر التصور العقلى للروح في علوم الحكمة بتعريف الروح على
انها هى العقل وبعد ان طفت علوم الحكمة على علم اصول الدين
في المرحلة المتأخرة وقبل مرحلة العقائد والشروح . وفي الوقت نفسه يسهل

(٢٢٦) هذا هو موقف جعفر بن حرب اذ يقول بالتوقف . لا يدري
هل الروح جوهر أم عرض . « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر
ربى » (١٧ : ٨٥) ، ولم يخبر عنها ما هى لا أنها جوهر ولا أنها عرض .
والحياة غير الروح ، والحياة عرض ، بقالات ج ٢ ص ٢٧ — ٢٩ ، وقد
قل شعرا في العقائد المتأخرة :

وفي الروح لا تخض وقل حسبى
نصن قل الروح من أمر ربى
الطيمى ص ٩٥ .

(٢٢٧) ويوجد هذا حتى في الحركات الاصصلاحية الحديثة عند
حسين الجدي ، الحصون ص ٨٩ — ٩٠ .

هذا التعريف اثبات خلود النفس والقول بخلود العقل كحل وسد باب
الفناء والبقاء وكرد على البيئة الحضارية القديمة . وبالتالي بنقل
موضوع الروح من مستوى البيولوجيا والفيزيكا الى مستوى الميتافيزيكا
والحكمة ، ومن شهادة الحس الى بدهة العقل ، ومن النفس الحية الى
النفس الناطقة . فالعقل احد قوى النفس . وقد توجد النفس دون عقل
كما هو الحال في المجنون والصبي والطفل . والعقل نظري أو عملي .
الاول قوة على افعال الفكر والرؤية أو الحدس والاعتقادات ، والثاني
قوة عملية على الافعال السلوكية . قد يطلق على الاول الجوهر المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه في حديث « اول ما
خلق الله العقل » . وحال النفوس بالقياس اليه حال الابصار بالقياس
الى الشمس . والثاني مستمد من المعنى اللفظي المستمد من « العقل »
أي المنع ، في فك العقل أي في حرية السلوك . لذلك ارتبط العقل
بالعلم والتكيف . فهو أداة العلم وشرط التكيف . وأن تفضيل العقل
على العلم أو العلم على العقل لهو ادخال حكم قيمة في حكم واقسع .
العقل وسيلة العلم واداته وليس أحدهما بأفضل من الآخر . اما انواع
العقل فهي كلها اسقاطات انسانية وصور غفيرة لشيء واحد هو
الوعي العاقل والتجربة العاقلة . العقل الغريزي الذي يتهيأ به الانسان .
لاذراك العلوم النظرية هو الوعي في بداية تعقله . والعقل الكسبي
الذي يكتسبه الانسان من معايشة العقلاء هو التجربة والقدرة على
التعلم . والعقل العاطفي الذي يعطى للانسان لتوجيهه العلمي هو
العقل الحدسي الذي به يدرك الانسان الحقائق النظرية فجأة بلا نمد
وروية والذي به يتوجه نحو الخير بالارادة الطبيعية . وعقل الزهاد
الذي يكون به الزهد هو العقل الفاعل ، العقل الارادي الذي به يأخذ
الانسان موقفا من العالم . والعقل الشرقي هو العقل الكابل الذي لا
يكون لشخص بعينه فحسب مثل النبي بل يكون للحكيم الذي يستطيع
ان يصل به الى اعلى درجات الكمال النظري والعملي . وهو في كل
الحالات عقل انساني صرف ، وعي خالص ، أكثر من العقل البيولوجي
المرتبط بقوى النفس الحية وأقل من العقل الالهي الحاصل على النور
الرباني . هو أقرب الى عقل الحكماء منه الى عقل المكابن أو

الصوفية (٢٢٨) .

ب — هل الروح متميز عن البدن ؟ والحقيقة انه لا يهم معرفة الروح وحدها أو البدن وحده بل ما يهم هو معرفة هل الروح متميز عن البدن من أجل اثبات المعاد الروحاني . فإذا تميزت الروح عن البدن وكان البدن ثانياً ثبت بقائه الروح بعد فناء البدن وبالتالي يثبت المعاد الروحاني . يتوجه السؤال الآن ليس الى الروح وحدها أو الى البدن وحده بل الى الانا : هل هي واحداً أم مركب من اثنين ؟ هل الانا جسم

(٢٢٨) العقل يدل على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتاً واعتباراً وعرفاً ولغة . فهي من صفات المكلف وسبب لحصول عليه . هو الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متحدة بالذات ، متغايرة بالاعتبار . أشار اليه حجة الاسلام في « الاحياء » واختاره الرازي والراغب وكثير من المسلمين ، وما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية . ان النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه ، غير متحيز ولا قابل للاشارة الجسمية . وتقديس الروح مثل تقديس الله في تعزى كل منهما عن المكان ، المطيع ص ٩٥ — ٩٦ ، العقل لغة المنع من عقل البعير اذا منعه بالعقاب لمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل . وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

والعقل كالروح ولكن تسرروا فيه خلافا فانظروا ما غسروا
الجوهرة ج ١ ص ٦٦ — ٦٧ ، العقل على خمسة انواع : (ا) غريزي يقهياً به ادراك العلوم النظرية (ب) كسبي وهو ما يكتسبه الانسان من معايشة العقلاء (ج) عطائي وهو ما يعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به الى الايمان (د) عقل الزهاد وهو الذي يكون به الزهد (هـ) عقل شرفي وهو عقل نبينا ، هو عقل العلوم الضرورية أو غريزة في النفس تعرف بها العلوم الضرورية أو نور روحاني تدرك به العلوم الضرورية والنظرية أو لطيفة ربانية لا يعلمها الا الله ، عقل مسن حيث الفكر وروح من حيث الجسد ، ونفس من حيث الشهوة . والثلاثة معتمدة بالذات مختلفة بالاعتبار ، وعند المعتزلة والخوارج والحكماء هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وعند الغزالي جوهر مجرد . هل محل نوره متصل بالدماغ (الشافعي ، مالك ، المتكلمون) أم أن محله الدماغ لفساده بفساد الدماغ (الحكماء ، بعض الفقهاء) ؟ البيجوري ج ٢ ص ٦٦ — ٦٧ ، عبد السلام ص ١٢٤ — ١٢٥ .

أم نفس وجسم أم نفس خالص؟ (٢٢٩) . فإذا كانت الانا جسما فهل يكون البدن هو الانا ؟ هل يكون الانا هو البدن من أول العمر الى منتهاه ، في كل اجزائه وصوره ؟ هل هو البنية المحسوسة او العضو الحى ؟ وكيف تكون الاجزاء الداخلة فيه والخارجة عن هويته اجزاء من الانا ؟ وقد يكون الانا جزءا لا يتجزأ من القلب ، او اجزاء لطيفة سارية في الاعضاء او روحا لطيفة في الجانب الايسر من القلب او الدماغ ، وقد يكون هو الاخلاط الاربعة في المزاج او الدم ، وقد يكون عبارة عن الحياة . وهنا تظهر الانا على انها الانا البيولوجى الذى يتحدث عنه الاطباء ويتعاملون معه في حالة التشخيص والعلاج (٢٣٠) . ولكن هل الانسا هو مجرد هذا الجسم الحى او البدن العضوى ؟ يبدو ان الانا ليس هذا البدن المحسوس لان له ذاتا يعبر عنه بضمير المتكلم ، الشخص الاول بالرغم من الغفلة عن الاعضاء . فعندما يقول الانسان « انا » فانه يعنى هويته ويعبر عن ذاته ولا يشير الى بدنه او أعضائه . وقد تقطع الاعضاء الظاهرة ، وقد تفنى وتتحل الى عناصر بسيطة وتظل الانا او النفس باقية كلما تقدم العمر ضعف وذبل فان النفس تقوى وتنضج مما يدل على انها من طبيعتين مختلفتين ، يوجدان فى الزمان فى مسارين مستقلين ومتقابلين . واذا كان البدن قادرا من خلال الحواس على ادراك المحسوسات ، كل حس يدرك محسوسا ، فان النفس هى

(٢٢٩) الذى يشير اليه كل انسان بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا وثلاثيا ، المحصل ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٣٠) زعم المتكلمون انه جسم ، وعند الجمهور منهم هذه البنية المحسوسة هل هى الاجزاء الاصلية الداخلة فيه الخارجة عن هويته ؟ وعند ابن الراوندى هو الجزء الذى لا يتجزأ من القلب . وعند النظام هى اجزاء لطيفة فى الاعضاء ، وعند الاطباء هى الروح اللطيفة فى الجانب الايسر من القلب او الدماغ او الاخلاط الاربعة او الدم ، المحصل ص ١٦٣ - ١٦٤ ، الذين قالوا انه جسمانى منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ، ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتاليفات اجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة ، المحصل ص ١٦٤ .

القسادة على ادراك المحسوسات الكلية الظاهرة والباطنة أى المعقولات .
 وإذا اقتصر عمل الحواس على الادراك فان نشاط النفس يمتد الى
 ادراك الكليات والحكم بها ابتداء من الجزئيات . وإذا كانت أفعال البدن
 غريزية أو انعكاسية فان أفعال النفس ارادية اختيارية . وإذا كان نشاط
 النفس يتمثل في ادراك المدركات الحسية والعقلية ، الجزئية والكلية ،
 وكانت هى الفاعل لجميع أنواع الأفعال فان البدن لا يوصف بمثل هذه
 النشاطات . كما تدل عديد من الشواهد العقلية على بقاء الحياة بعد
 الموت متمثلة في حياة الشهداء . هناك إذن جوهر ناطق بعد الموت
 مستقل عن البدن ويمتيز عنسه وهو النفس (٢٣١) . هناك نفس مستقلة

(٢٣١) الانسان ليس هذه الجثة المحسوسة لوجوده : (أ) أن له ذاتا
 يسير عنها بضمير بالرغم من الغفلة عن الاعضاء (ب) ذوبان جميع الاعضاء
 الظاهرة والباطنة وانحلالها الى العناصر البسيطة والنفس باقية من
 أول العمر الى آخره ، (وهو برهان ابن سينا : الجسم في ذبول وضعف ،
 والنفس في نضج وازدهار) (ج) اذا رأى الانسان لون شيء أو طعمه أدرك
 طعمه بضرورة العقل . فهناك شيء واحد مدرك لجميع المحسوسات
 الظاهرة وكذلك في التخيل وتركيب الصور والحكم بالكليات ابتداء من
 الجزئيات والفعل الاختياري بالإضافة الى المبدأ والقدرة . فإذا كان في
 الانسان شيء واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الادراكات وهو
 الفاعل لجميع أنواع الأفعال فان مجموع البدن ليس موصوفا بهذه الصفة
 ولا كل عضو فيه (د) « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل
 أحياء عند ربهم يرزقون » أى أن الانسان بعد قتله حى دون بدن .
 (هـ) ما روى « اذا حمل الميت على نفسه رفرف روحه فوق النعش
 ويقول : يا أهلى ويا ولدى ، لا تعلمين بكم الدنيا كما لمبت بى » . فهناك
 جوهر ناطق بعد الموت وفناء الجسد ، العالم ص ١١٣ — ١١٧ ، حجة
 الثقات أن المدركة للجزئيات هى البدن فالمدرك للكليات هو النفس . بيان
 الاول أننا نحس الحرارة بالضرورة بأصابعنا . وبيان الثانى : (أ) يمكن
 الانتقال من الاحساس بالحرارة الجزئية الى الاحساس بالحرارة الكلية
 (ب) أن الماهية التى عرضت لها أنها كلية هى جزء من الجزئى لان الانسان
 جزء من الانسان . ومن أدرك المركب أدرك الفرد ، المحصل ص ١٦٤ —
 ١٦٥ ، النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافا لارسططاليس وأبى علي
 ما دامت النفس مدركة للكلى فهى مدركة للجزئى . حجة مضادة : هل
 يمكن ادراك دائرة ربعة أم أن ذلك بالخيال أى فى الذهن أى لا وجود
 له فى الخارج للادراك الحسى ، المحصل ص ١٦٧ — ١٦٨ .

عن البدن تحتاج البدن كآلة . فالجواهر لا تأثير له إلا من خلال البدن (٢٣٢) .
ولكن تظل المشكلة قائمة في حالة التركيب أى الجمع بين الانا النفسى والانا
الجسمى وهى كيفية الجمع والتركيب . لذلك أثر الحكماء تميز النفس عن
البدن كمقدمة لاثبات بقائها والاستغناء عن البدن كهيئة . فإذا كان العلم
بالله لا ينقسم وكان محله هو النفس تكون النفس كذلك . والحال كذلك
ايضاً بالنسبة لكل علم وفعل . كما أن القوة العقلية تقوى على افعال
غير متناهية في حين تكون قوى البدن محدودة لا تقسوم إلا بأفعال
متناهية (٢٣٣) . وتكون العلاقة بين النفس والبدن علاقة الاستنباط
بالاستقراء ، العقل بالحس ، الكل بالجزء ، الجدل النازل بالجدل الصاعد .

ج — هل تنفى الروح بقاء البدن ؟ كان الهدف من السؤال السابق
من تميز الروح عن البدن هو طرح هذا السؤال الأخير : هل تنفى
الروح بقاء البدن ؟ فالقول بعدم التمايز والتوحيد بين الانسا والجسم
يؤدى الى القول بقاء الروح مع بقاء البدن وأنه ليس عند الله ارواح
شهداء ترزق (٢٣٤) . وبالتالي يكون للموت الكلمة الأخيرة وهو ما يضاد

(٢٣٢) هذا هو موقف الاشاعرة كوسط بين موقف المعتزلة وموقف
الفلاسفة بين اثبات الانا جسم واثبات الانا نفس . فعند الاشاعرة أن
الانا نفس جسم ضد الموقفين السابقين معا نظراً لاجابة النفس الى
آلة وهو البدن . فالجواهر المجرد لا تأثير له إلا من خلال البدن ، المعالم
ص ١١٧ — ١١٩ .

(٢٣٣) هذا هو موقف الفلاسفة الذين قالوا أن الانا غير جسم .
ومن المعتزلة معمر ومن الاشاعرة الغزالى . والحجة بن وجهين (أ) أن
العلم بالله غير منقسم ، وبالتالي يجب ألا يكون محله منقسماً . فمحله
العلم بالله غير متحيز ولا حال فيه (ب) محله العلم والقدرة وسائر
الاعراض النفسانية ليس البدن لاستحالة القسمة ، المحصل ص ١٦٤ .
وحجج الرئيس أبى على لاثبات كونها مجردة هى : (أ) ذات الله لا تنقسم
لعلم بها يمنع أن يكون منقسماً . ولو حل العلم في الجسم لكان منقسماً
(ب) العلوم الكلية صور مجردة والاجسام غير مجردة فلا تحصل العلوم
فيها (ج) القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية على عكس القوة
الجسمانية ، المعالم ١١٩ — ١٢٠ .

(٢٣٤) عند الجهمية تموت الروح كما يموت البدن وإن ليس عند
الله ارواح ترزق ، لشهداء أو لغيرهم ، التنبيه ص ٩٩ .

التجربة الانسانية والرغبة في تجاوز الموت واستمرار الحياة والكشف عن الحقائق واسترداد الحقوق والقصاص من مقتصبها . اما القول بالتمييز فانه يؤدي بالضرورة الى القول ببقاء النفس سواء كان ذلك مع حشر الاجساد أو بدونها كجوهر خالص فاذا كان المتكلمون قد ركزوا على اثبات حشر الاجساد فان الحكماء قد ركزوا على بقاء الارواح بعد فناء الاجساد . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء عند المتكلمين الاشارة لان المواظبة على الفكر تفيد كمال النفس ونقصان البدن . فلو فُتيت النفس بفناء البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن سببا لكمال النفس . واذا كان عدم النوم يضعف البدن فانه يقوى النفس مما يدل على أنها يسيران في خطين متعاكسين . وفي سن الاربعين يزداد كمال النفس ويبدا البدن في الضعف والوهن . وعند الرياضات الشديدة تحدث للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتتكشف لها المغيبات في حين يضعف البدن . وهي حجج مشابهة لحجج الحكماء في اثبات تميز النفس عن البدن . وهذا بالإضافة الى اقوال الانبياء والحكماء مما يثبت الجزم بعدم فناء النفس بفناء البدن ، وبقائها بعد فناءه (٢٣٥) . اما حجج بقاء النفس عند الحكماء فانها تعتمد على أن النفس بسيطة لا تركيب فيها . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء لانها بسيطة . ولو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وهو محال . ولو صح عليها العدم لكان امكان العدم مقدما لا محالة على العدم واستدعى ذلك الامكان محلا باقيا مع أن الشيء لا يبقى عند عدمه . ولو صح العدم على النفس

(٢٣٥) يقدم الاشاعرة عدة حجج لاثبات بقاء النفس مستمدة معظمها من حجج الحكماء لاثبات تميز النفس عن البدن وهي : (أ) المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن . فلو ماتت النفس بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن وليبطلانه سببا لكمال النفس (ب) عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس (ج) عند الاربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن (د) عند الرياضات الشديدة تحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن جدا . فهذه الاعتبارات اذا انضمت لاقوال الانبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس ، المعالم ص ١٢٣ — ١٢٤ .

لكانت مركبة من مادة وصورة وذلك غير صحيح لانها ليست جسما .
ولو عدم جزء لكان قابلا للعمم ولافتقر الى عدم آخر باقى ، وتسلسل
الامر الى ما لا نهاية وهو محال . فالامكان هنا وجود وليس مجرد
حكم ثبوتى . والنفوس الانسانية باقية بعد البدن ولا تنفى
بفنائها ولا لسبب من اسبابه لانه لا وجود لتعلق بينهما
لا بالتقدم والتأخر ولا بالمعية والتكافؤ . التقدم اما بالزمان او المكان
او الشرف او الطبع وان كان التقدم بالذات لكان علة مسورية او فاعلية
او مادية او غائية . وان كان التعلق بالتكافؤ فهما متطابقان . وفى كل
الحالات لا يجوز ذلك فى تعلق النفس بالبدن . فالنفس حادثة ليس لها
مكان . وليست متكافئة مع البدن او علة مادية له . انما النفس تتقدم
عليه بالشرف والطبع وهى اقرب الى العلة الصورية او الفاعلة لما كانت
النفس صورة البدن او احد كمالاته (٢٣٦) .

والحجة العظمى حجة اشراقية خالصة وهى اثبات سعادة النفوس
بعد المفارقة نتيجة للعلم . فالنفس اما جاهلة فتتالم بعد المفارقة
لشعورها بالنقص ولا مطمع لها فى زواله او عالمة لها هيئات رديئة

(٢٣٦) مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد :
النفس الناطقة لا تقبل الفناء لانها بسيطة . ولو قبلت الفناء لكان للبسيط
فعل وقوة وهو محال ، الموافق ص ٣٧٤ ، النفس بسيطة لا تركيب
فيها . الغاية ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، انتقدت الفلاسفة على عدم امتناع عدم
الارواح لانه لو صح العمم عليها لكان امكان العمم مقدما لا محالة على
العدم . وذلك الامكان يستدعى محلا ويجب ان يكون باقيا . والشئ
لا يبقى عند عدمه . ولو صح العمم على النفس لكانت مركبة من المادة
والصورة وذلك باطل لانها ليست بجسم . ولو عدم جزء لكان قابلا للعمم
ولا فتقر الى عدم آخر باقى وهو محال ، المحصل ص ١٦٧ ، المعلم ص
١٢٢ — ١٢٣ ، رأى الفلاسفة الالهيين : النفس الانسانية باقية بعد
الابدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا سبب خارجى . فلا وجود
لتعلق بينهما لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالمعية والتكافؤ . فالتقدم بالزمان
او المكان او الشرف او الطبع . او يكون التقدم بالذات فيكون علة صورية
او فاعلية او مادية او غائية . وان كان التعلق بالتكافؤ فهما متطابقان ،
الغاية ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

مكتسبة من ملامسة البدن فإذا ما فنى البدن رسخ العلم وشعرت
بمسعادتها . سعادة النفوس إذن لا تكون إلا بعد الموت بعد تخلصها
من علائق البدن . وإذا كانت اللذة ادراك الملائم ، وكان الملائم ادراك
المجردات ، فالمجردات لا تحصل إلا بعد الموت . وعلى عكس ذلك
يكون شقاء النفوس الجاهلة بسبب الهيئات البدنية المتعلقة بالنفس (٢٣٧) .
فمسعادتها بحصول كمالها أى أن تكون عالمة بالعقلييات ، متصلة بالجواهر
الروحانية . وبعد المفارقة تكون أقدر على ذلك . وتكون إما قد عقلت
شسناً من كمالها ليس بطبعها أو أن تكون حصلت عليه بطبعها مشغولة
 بالرياضات . وقد يتقدم الحجة تقسيم قوى النفس الى ثلاث : شهوانية
ومحلها الكبد وهى أدنى المراتب ، وغضبية ومحلها القلب وهى اوسطها ،
وناطقة ومحلها الدماغ وهى أشرفها . فإذا منيت القوتان الاوليان بفناء
البدن فإن القوة الثالثة وهى النفس الناطقة تبقى بكمالها . كما قد
تنقسم قوى النفس الى نظرية وعملية . ثم تنقسم النظرية الى مراتب .
أشرفها النفس القدسية الالهية ثم يتلوها شرف النفس التى حصلت لها
اعتقادات حقة فى الالهيات والمفارقات دون برهان يقينى بل اعتقادا
وتقليدا . ثم يتلوها النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة أو الباطلة ،
البرهانية أو التقليدية . وأخيراً تأتى أقل النفوس درجة من حيث الشرف
وهى النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة (٢٣٨) . والحقيقة أن هذه
حجة اشراقية « افلاطونية » خالصة لما كانت المعرفة الحقة لا تتم الا

(٢٣٧) النفس إما جاهلة قد تتألم بعد المفارقة لشعورها بالنقص ،
ولا بطمع لها فى زواله أو عالمة لها هيئات رديئة مكتسبة من ملامسة
البدن . فإن كانت راسخة زالت وان لم تكن بقيت ، المواقف ص ٣٧٤ ،
اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس الممالة النقية عن الهيئات البدنية
بعد الموت . فاللذة ادراك الملائم ، والملائم ادراك المجردات ، والادراك
حاصل بعد الموت ، المحصل ص ١٦٨ ، كما اتفقت على شقاء النفوس
الجاهلة ، وهى شقاوة مخلدة بسبب الهيئات البدنية متقطعة ، المحصل
ص ١٦٩ .

(٢٣٨) سعادة كل شيء بحصول حاله من الكمالات المختلفة .

بعد الموت . والسؤال الآن : هل كما ان المعرفة والسعادة في العلم أم في العلم والعمل ؟ وهل العلم هو الرياضى والالهى وبالتالى هو العلم الدينى وليس الدنيوى ، الصورى وليس المادى ، العقلى وليس الحسى ؟ هل المعرفة لذة أم وسيلة للعمل ؟ ولماذا لا تكون السعادة في العمل والتحقيق والدخول الى المعالم بدل الخروج منه والتأمل فيه ؟ لماذا لا تكون السعادة في الثورة والغضب والتمرد وليس في الاشراق والنقاء والصفاء ؟ واذا كانت النفوس تختلف من حيث طباعها وماهياتها وليس فقط من حيث قدراتها ومجاهدتها فكيف يكون هنالك ثواب وعقاب طبقا لقانون الاستحقاق ؟ ان هذه الحجة تطهيرية خالصة تكشف عن الرغبة في قسمة الانسان والعالم الى قسمين : الاول دنىء وملوء

فالسعادة النفس الناطقة بحصولها كمالها أى مصرها عالما عقليا متصلة بالجواهر الروحانية ، مطلعة على العقولات وشقاوتها عكس ذلك ، فبعد المفارقة تكون أقدر . محاليتها بعد المفارقة حالتان : (أ) اما أن تكون قد عقلت شيئا من كمالها ليس بطبيعتها (ب) واما أن تكون قد حصلت كمالها ذكية ظاهرة بطبيعتها مشغولة بالرياضات ، الغاية ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، وعند جالينوس النفوس ثلاث : (أ) الشهوانية ومحلها الكبد وهى أدنى المراتب (ب) الغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها (ج) الناطقة ومحلها الدماغ وهى أشرفها ، المعالم ص ١٢٤ — ١٢٥ ، والنفوس بحسب أحوالها وقوتها النظرية على أربعة أقسام : (أ) أشرفها النفس القدسية الالهية (ب) النفس التى حصلت لها اعتقادات حقة فى الالهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقنى بل بالاعتقادات أو بالتقليد (ج) النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة والباطلة (د) النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة ، والنفس بحسب أحوال قوتها العملية ثلاثة : (أ) النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة (ب) النفوس الخالية من الأخلاق الفاضلة والروية (ج) النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية وهى حسب الجسمانيات ، والنفوس مختلفة بحسب ماهياتها : (أ) نفوس نورانية علوية (ب) نفوس كثيفة كدرة . وتحت كل نوع تتفاوت المراتب للأفراد . وأعلاها ما كان يسميه أصحاب الطبائع التام وهو الملك الذى يتولى اصلاح النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالالهامات وتارة بطريق النفث في الروح » ولتقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم بالصواب » ، المعالم ص ١٢٦ — ١٢٨ .

بالشهوات لا يصدر منها الا الجهل والموت والثاني طاهر متعفف زاهد لا تصدر منه الا الحكمة والخلود . ويخضع ترتيب قوى النفس وحالاتها وطبائعها الى هذه النظرة التطهيرية التى تستنكف من العالم وتهرب منه باحثه من شئ آخر خارج العالم فتطير نفسه فارغة من غير مضمون ، وتتركه وراءها . ولما كانت النفس ايضا مشدودة الى العالم من خلال البدن فسرعان ما يتكالب الجسد عليه ، وبالتالي يكون الانسان متطهرا من جانب النفس متكالبا على العالم من جانب البدن ، ويصبح مقسما بين السماء والارض ، مشدودا بين الله والعالم فتضيع وحدته .

لذلك غلبت الاشراقيات والنظريات-الصوفية على علوم الحكمة وبالتالي على علم اصول الدين . ولم يسلم ذلك من دخول بعض جوانب السحر والطلسمات ما دامت الروح المتجردة او النفس القادرة تسد وصلت الى كمالاتها النظرية والعملية وتجردت عن علائقها فى البدن وعن صلتها بالعالم . وقد ظهر ذلك فى العقائد المتأخرة بعد ان توقف تطور علم التوحيد ونسربت الفلسفة اليه بعد استبعادها منذ القرن الخامس ، وعادت الى علم التوحيد الذى لا يشك فيه احد من وراء سفسار . بل تحولت مسألة النفوس الناطقة فى العقائد المتأخرة الى مسألة مستقلة معتمدة على الاستعارة من التحليلات الفلسفية . وينضم المعاد النفساني الى المعاد الروحاني ، ويظهر خلود النفس مع حشر الاجساد(٢٣٩) . وما اسهل بعد ذلك من تاويل الحجج النقلية بحيث تتفق مع هذه الحجة الاشراقية . ويتجاوز الامر من مجرد حجة لاثبات بقاء النفس بعد غناء البدن الى اثبات الثواب والعقاب فى هذه المفارقة ذاتها ، فنعم النفوس الطاهرة فى معرفتها وثباتها فى جهلها دون ما

(٢٣٩) تبدو سيادة التصوف من عبارات مثل « محبة الله لذاته اكمل انواع المحبة » ، المعالم ص ٢٥ — ١٢٦ ، كما توجد محاولات لتاويل النقل الوارد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية على انه تقريب للافهام وكلام مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للخواص ، المرجاني ج ٢ ص ٢٦٣ .

حاجة الى ثواب أو عقاب حسيين حيث لا بدن (٢٤٠) . وتنتهي حجج بقضاء النفس بعد فناء البدن الى غايتها القصوى وهي اثبات المعاد الروحاني وهذا الذي ركزت عليه مراحل الوحي السابقة في حين ركزت المرحلة الأخيرة على المعاد الجسماني . فالمعاد الروحاني وارد ، والمعاد الجسماني وارد ايضا ، والجمع بينهما بنسأ على العقل والشرع . وكلاهما يدل على رغبة الانسان في تجاوز الموت واستمرار الحياة (٢٤١) .

(٢٤٠) المحصل ص ١٦٣ — ١٧١ ، المعالم ص ١١٢ — ١١٨ ،
الغاية ص ٢٨٥ — ٣٩٩ .

(٢٤١) أما المعاد الروحاني أعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتكلمها بالذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٢ ، أما الروحاني المحض الذي معناه على ما يرى الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبري عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية ففي الآيات والاحاديث اشارة اليه ولكنه ليس منصوحا عليه . فلا يكفر منكره . وهو مبني على تجرد النفس الناطقة . ولكن جمهور المتكلمين أنكروه . وقالوا ليست هي الا الهيكل المحسوس . وقال حجة الاسلام أن المعاد الروحاني دلت عليه الدلائل العقلية ، والشرعية لم تنف ، فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل . وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحاني كما ان القرآن ناطق بالجسماني فوجب الايمان بهما كيف . واذا رجعنا الى الوجدان نجد ان هناك شعورا عاما بحياة بعد هذه الحياة ، وذلك الشعور يتحقق عند كل انسان لا فرق بين عالم وجاهل ، بين وحشي ومستأنس ، وباد وحاضر ، وقديم وحادث ، فلا بد أن هذا الشعور من الالهامات التي اختص بها نوع الانسان . كما أن العقول قد ألهمت والنفوس قد اشعرت أن هذه الحياة القصيرة الفانية ليست قنهي ما للانسان في الوجود بل قادرة على أن تطيع في الفرائض أن الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حيا باقيا في طور آخر ، وان لم يدرك كنهه . وليس هذا الا الحشر الروحاني المحض الذي هو للروح وحدها . وأما حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الا مع الارواح ، الطبيعي ص ٦٦ — ٦٧ ، القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني أرادوا الجمع بين الحكمة والشرعية . فقد دل العقل على أن سعادة الارواح بعرفة الله ومحبهه ، وأن سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بينهما في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في عالم القدس لا يمكنه الالتفات الى الذات الجسمانية والعكس بالعكس . فاذا ما فارقت الارواح قويت واذا أعيدت الى الابدان استطاعت الجمع بين الامرين ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٢ — ٢٦٤ .

الاول ليس موضوعا للتكليف ، ولا يرغضه الشرع رغض الحكماء لحشر الاجساد . يدل عليه العقل والشرع وتأييده بداهة الوجدان .

والحقيقة أن المعاد الروحاني يقوم على تصور ثنائى للعالم ، الحط من شئسان البدن والاعلاء من شئسان النفس . وهى نظرية متطهرة للعالم ترى المادة شرا والروح خيرا مما يؤدى فى اغلب الاحيان الى رد فعل عكسى . تصبح المسادة خيرا والروح شرا كما هسو الحال فى المذاهب المادية أو تتحول الى نفساق ورياء عندما يعيش الانسان على مستوى المادة ويتظاهر بأنه يسلك على مستوى الروح . غطالما هناك ثنائية متعارضة لا يسلم الانسان : اما الوقوع فى الخط بينهما بدعوى التمييز ، فيعيش فى مستوى المادة مغطيا نفسه بمظاهر الروح وهو النفاق أو تتسرب اليه المسادة كلما أغرق فى الروح وكان الصورة لا تعيش الا بمضمون حتى ولو على نحو خفى . وكثيرا ما تنتهى تحطيلات الروح الى وصف للمادة . والتصور الثنائى للعالم تصور طفولى للانسان قائم على ثنائية الخير والشر والثواب والعقاب فى حين ان الانسان البالغ العاقل يعمل الخير لذاته ، ويتجنب الشر لذاته دون ما انتظار لثواب أو خوف من عقاب ، دون ما ترغيب أو تخويف . وهذا لا يمنع من حدوث ردود اعمال للاعمال الحسنة او القبيحة فى الدنيا ، فى الحال او فى المال تكون فى رأى الناس جزاء او عقابا ، وهى اعمال متولدة فى الطبيعة ومنفعة فى التاريخ . والتصور الثنائى يقوم على الكراهية لا المحبة . فالآخر غير قادر على الوصول الى المعاد الروحاني مثل وصول الانا ، وهذا ما يعطى الانا نوعا من السرور والرضا عن الذات فى مقابل عذاب الآخر واحباطه . لذلك منسح الصوفية العذاب للآخرين عندما احبوا كل البشر . ومنهم من رغب فداء البشر كلهم بعذابه وحسده ، ويصبح الانسان بطلا منقذا ، مركز العالم ، ومحور التاريخ . وفى الوقت نفسه يكون التصور الثنائى للعالم موقفا ماسوشيا يقوم على تعذيب البدن فى سبيل اعلاء الروح ، وكلما عذب البدن درجة صعدت الروح درجة ، وكلما اشتد العذاب كما قويت السروح كيفا ، وكلما اشتد العذاب كيفا تجلت الروح وجودا . فالالم البدنى لذة فى نسبيل سعادة اعظم هى رقى الروح .

والتصور الثنائى للانسان تصور تشاؤمى لانه يقوم على ان البدن شر والروح خير ، وان هذا العالم ميؤوس منه وان لا اهل فيه ، وان الرجاء كله خارج العالم ، في العالم الآخر . يقوم باليأس من انتقال العالم ثم يعوض هذا اليأس في انقاذ الروح . لذلك يظهر هذا التصور الثنائى للعالم في لحظات الضعف والهزيمة عندما يتصد الانسان بالجزء الثانى ، ويمتسق الجزء الخالد نوعيا له عن الهزيمة او عندما يتحسد القاهر بالجزء الخالد ويفعل في المقهور الذى اتحد مع الجزء الثانى ما يشاء . ثم يود المقهور ان يصبح قاهرا كى يحول القاهر الى مقهور بالفعل . يعبر اذن هذا التصور الثنائى عن جدل الهزيمة والنصر ، ويكشف عن ان الحياة معركة ولكنه يجعلها مشخصة فردية خارج العالم من اجل انقاذه ! والتصور الثنائى للعالم تصور « راسمالى » يقوم على المنافسة والمصارعة الى الكسب ، يعوض الخسارة الى مكسب وبأسرع الطرق ، لا عن طريق النزول الى الانسواق بل عن طريق المضاربة والمراهنة واحتوائها من اعلى . ففهم قوانين اللعبة مقدمة لاحتوائها وكان اللاعب الكبير يترك اللاعبين الصغار يتنافسون على الفئات وهو يتمتع بالقسط الاكبر ويملك القسط الاعظم . يتعامل الصغار مع « الصرف » في حين يتعامل الكبير مع « الاوراق البنكية » . واذا كان الصغار مقرءاء بالخوف على الاغنياء ان تكون اوراقهم المالية غير مغطاة او ان تكون شيكاتهم بلا رصيد . واخيرا التصور الثنائى للعالم تصور طبقي يقوم على افتراض طبقات في العالم الآخر يتميز الانسان باعلاها عن غيره ، وتنقل المنافسة من الارض الى السماء ، ومن الدنيا الى الآخرة . فالصعود دائما الى اعلى وعلى درجات دون ان يكون هناك هبوط . ويتربع على القمة الفرد الاقوى والاغنى والاكمل وكان التصور الثنائى للعالم ينتهى الى تصور فردى خالص ، انقاذا للذات على حساب الآخرين .

وكرد فعل على هذا التصور الثنائى سواء في المعاد الجسمانى او المعاد الروحانى أصبح الخلود للنفس الكلية المتحددة بالتنوع وليس للنفس الفردية . لا يتحقق الخلود بتشخيص الرغبات بل يتحقق بالفعل

من خلال الزمان بالنشاط والجهد وذلك بتحقيق الانسان وغايته في الحياة ، ويتحوله الى تاريخ وحضارة . ويمكن للانسان ان يخلد نفسه من خلال حياته بنشاطه وفعله وعمله عندما ينتج فكرا ويترك اثرا . وبالتالي يتحول وجوده الزماني الى وجود حضارى كما يفعل الفلاسفة والشعراء والثوار والشهداء . ليس الخلود واقعة يمكن الحصول عليها او لا يمكن لكل فرد ، بل هي عملية تخليد ، امكانية محضة مشروطة بجهد الانسان وفعله وكل قادر على الخلق والتأثير . فالمعاد ليس جسمانيا او روحانيا بل المعاد انساني خالص تكشف عنه رغبة الانسان في مقاومة الموت واستمرار الحياة عن طريق افعاله في الدنيا وآثاره في الناس . فيتحول وجوده الفردي الى وجود جماعى ، ويخلد الفرد في الجماعة ، ويبقى في الامة (٢٤٢) .

ثامنا : علامات الساعة .

وبعد اثبات امكانية المعاد يبدأ البحث في توقيته وساعة حدوثه . وقبل حدوثه يمكن معرفة ذلك بعلامات . فعلامات الساعة هي ايدان يقرب حدوث المعاد ونهاية الزمان وانقضاء الاعمار ، وانتهاء رحلة الحياة وأنه لم يعد هناك مجال للتكيف او الاستحقاق او الاختيار . فاذا ما انتفتت الغاية جاءت النهاية . وهي موجودة قبل ظهور الانبياء والاعلان عن النبى او قدومه . يخلو اصل الوحي منها ولكنها موجودة في الاحاديث التى تعتمد على الخيال الشعبي والتى تنبئ بحوادث آخر الزمان كما هو معروف في كل الاخرويات تعويضا عن هبوم الناس وتفريجا لكرهم وتوسيعا لخيالهم اذا ما ضاق العقل ، واتجاهها نحو المستقبل الافضل اذا ما استعصى الحاضر وتآزمت احواله . كما انها تكثر للنساية في العقائد المتأخرة وتستمد من كتب التفسير والتاريخ

(٢٤٢) مذهب أرسطاطاليس واتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالذواع ، المحصل ص ١٦٥ وقد تركنا هذا الموضوع لمكانه في « من النقل الى الابداع » ، محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

والسير حيث يزداد الخلق الشعبى ، وتكثر صور المعاد والاحاديث الاخرية الضعيفة (٢٤٣) . وهناك نماذج عديدة منها فى الديانات المحيطة والمعروفة فى البيئسة الحضارية والتي يمكن دراستها فى الاساطير المقارنة وفى علم التاريخ المقارن للاديان . وهى علامات لا يمكن تجربتها او التحقق من صدقها لا عقلا ولا تجربة لانها لم تحدث بمعد ، ولم يرها احد . وبالتالى يكون السؤال : هل هى علامات حسية تقع بالفعل اما انها دلالات ومعان لتجارب ووقائع حاضرة يستطيع بها الانسان أن يتخيل المستقبل وأن يطمئن عليه كلما ازداد قلقا على حاضره ؟ فالانسان يتخيل مستقبله بنساء على حاضره ثم يشخصه وكان سيحدث بالفعل فى وقائع مستقبله فى آخر الزمان . وكلما قوى المعنى وعمقت الدلالة زاد تشخيصها كوقائع واثباتها كحوادث .

ولا يهم عدد العلامات أو حجمها . فقد تكون خمسا أو عشرة أى خمسة مضروبة فى اثنين . ربما يكون للعسد خمسة معنى رمزى ولضربه فى اثنين دلالة رمزية أخرى . أما قسمتها من حيث الحجم خمسة كبرى وخمسة صغرى فانها تدل فقط على التقابل فى الصور بين الاكبر والصغر طبقا لدرجة حضور المعنى وعمقه فى الشعور . ومع ذلك يمكن تصنيف العلامات الى ثلاثة انواع : الاول يتعلق بالصراع بين الخير والشر ، والثانى خاص بقوانين الطبيعة ، والثالث يمسير الى نهاية التكليف .

١ — الصراع بين الخير والشر .

وتشير اول مجموعة من العلامات الى الصراع بين الخير والشر . ظهور الشر وسيادته ثم تغلب الخير عليه فى النهاية وتشمل :

١ — ظهور المسيح الدجال . والمسيح الدجال انسان من بنى آدم وليس شيطانا وكان الانسان سيطفى فى الارض حتى يفسد كل شئ . وهو

كافر لا اهل في ايمانه ، مجرد على الكفر لا اختيسار عنده بينه وبين الايمان وبالتالي يكون شرًا مطلقا . يدعى الالهوية اى يخلط بين المستويات ويقضى على الخالص ، وينكر الخير الاعم(٢٤٤) . يطوف بالدنيا كلها بشا الفساد الشامل وعما للخراب ، يسمى مسيحا لمسحه الارض يوم اُحد اربعين يوما . فهو مرتبط بالشر ، بهزيمة اُحد وسياحته في الارض تأييدا للكفار . وقد يكون سبب التسمية انه ممسوح العين اليسرى ، وفي

(٢٤٤) خروج المسيح الدجال وهو من بنى آدم ، كافر ، يدعى الالهوية ، ويطوف بالدنيا ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ، ص ٦١ ، الابانة ص ١١ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ظهوره يمكث في الارض اربعين يوما ، الحصون ، ص ٨٦ — ٨٧ ، الفرق ص ٢٨٢ ، النسفية ص ١٥٠ ، خروج المسيح الدجال لمسحه الارض في اُحد ، يسير مرة اربعين يوما وقيل لانه ممسوح العين اليسرى . ووصفه بالدجال اى الكذاب للفرق بينه وبين المسيح عيسى بن مريم ، ويسمى المسيح لمسحه الارض وسياحته فيها . وقيل لانه ما مسح على ذى عاهة الا يرى باذن الله . وقيل لانه ممسوح البركة ، شرح الخريدة ص ٦١ ، ظهور الدجال للناس من ارض المشرق بخراسان . واسمه صلاف ، وكنيته ابو يوسف ، يهودى ، مسيح عينه ، لم تخلق له الا عين واحدة ، والاخرى عليها اصفرة جلد قريية من العمى ، مكتوب بين عينيه كافر ، يقرؤه كل مؤمن . وقيل ، اعور العين ، كثير الشعر ، معه جنة ونار يسيران معه . وكذلك تسير معه الانهار ، ويأمر السماء فتطر ، والارض فتنبث ، ويأمر الارض فتخرج كنوزها ، تسير معه ، ويدعو رجلا جميلا وهو الخضر ، فيقول له : انا رب العالمين فيقول له : كذبت يا دجال ! رب العالمين رب السموات والارض فيضربه بسيفه فيشقه نصفين . ثم يقول له قم فيحيا بقدرة الله . ويكذبه ويقول له لا تقدر ان تفعل شيئا فلم يستطيع ان يفعل شيئا . وله حمار اعور ما بين اذنيه اربعون ذراعا وبين خطواته ميل . والدجال من الدجل وهو التغطية لانه يغطي الحق بالباطل . فتنته اعظم الفتن ، استعاذ منه الرسول . ومن فتنته ان يقول للشخص : اجيء لك ابويك يشهدان اني ربك وتؤمن بى فيتمثل الشيطان بصورة الابوين ، ويقولان له ابتعد يا بنى فانه ربك . فمن ثبته الله على الايمان لا يضره شيئا . يطوف الدنيا الا مكة والمدينة وبيت المقدس وجبل الطور فتطرده الملائكة عنها . واختلف في قدر مكوثه ، والراجع لا يعلمه الا الله . وله جساسه اى دابة تجس الاخبار له . وهو موجود مسلسل بحديد في يديه ورجليه في جزيرة . وقد مر تميم على تلك الجزيرة وسأله الدجال عمن النبی هل خرج ؟ فقال تميم نعم ثم لما رجع اخبر تميم الرسول ، العقباوى ص ٧٤ — ٧٥ .

التصورات الشعبية ممسوح العين كرية وشرير ، والعين اليسرى تشير أيضا الى الشر والقبح أكثر مما تشير العين اليمنى . على عكس تسمية المسيح عيسى بن مريم الذى يسبح فى الارض دون ما علاقة بأحد أو لانه يمسح كل ذى عاهة غيبرا أو لانه ممسوح بالبركة والخر طبقا لرصيد الصور المستمد من البيئة الدينية المحلية مثل مسح السيد المسيح على ذوى العاهات لاجراء المعجزات أو دهن ماريما المجدليلة له بالزيت ومسحها له بالعطور . وربما تتحدد المدة التى يظهر فيها المسيح الدجال بأربعين يوما أسوة بعودة المسيح الحق أربعين يوما الى الارض بعد البعث لتعليم التلاميذ على ما هو معروف فى الدين المسيحى . وقد تشير الايام الاربعون الى بعض مظاهر الحزن وطقوس العزاء فى الديانة المصرية القديمة وهى فترة الحزن قبل بداية تحلل جسد الميت وبروز عظام الوجه وتشققه . وقد تنفصل الصورة أكثر فأكثر طبقا لابداعات الخيال الشعبى . بل تتحول الواقعة الى قصة بها حوار بين الشر والخير ، بين المسيح الدجال والسيد المسيح أو من ينوب عنه مثل الخضر . تتحول الواقعة الى حدث درامى كامل . نبتحدد المكان فى ارض المشرق بخراسان ، ربما لبعدها أو لغزوات التتر والمغول أو لعدم عروبتها أو لعجمة لسانها . واسمها صاف وهى تسمية عن طريق القلب ، وتسمية الشيء بضده اممنا فى ابراز الصفة عن طريق التقابل . وكنيته أبو يوسف أى أن له اسما مشهورا ربما اشارة الى ابنى يوسف الثقفى الحجاج ، قاطع الرؤوس ، ودينه اليهودية ، تعبيرا عن عداة اليهودية بالرغم من أن اليهودية دين من عند الله واحد مراحل الوحى . وقد يكون أعور وليس ممسوح العين اليسرى . والاعور أكثر قبحا من المبصر أو ممسوح أحد العينين . غاقرصان أعور . والقائد الاسرائيلى بالنسبة للعرب أعور . والعين الاخرى لم تسلم من بقعة صفراء تجعله أعور بعين وأقرب الى العمى بالعين الاخرى . ومكتوب بين العين العمراء والعين العمياء كافر ! وكان الجبين سبورة أو قرطاس ! وبأى لون تكون الكتابة وبأية لغة وما حجمها ؟ وماذا عن المؤمن الذى لا يعرف القراءة أو اللغة أو المؤمن الاعمى ؟ كثير الشعر

مثل الحيوان ولبس ألبس مثل الفلام . ويعد الوصف الجسدى المظهري له تبدأ الصحبة . معه جنة ونار يسيران معه وكأنهما شخصان ، الخير على اليمين والشر على اليسار . وكذلك تسميه الانهار دون تحديد من الخلف أو الامام وهى الى الامام أقرب . ومع أن الجنة تجرى أيضا من تحتها الانهار الا أنها فيما يبدو جداول رقيقة لتصوير الرياض وحدائق القصور الاندلسية . بل يأمر السماء فتمطر والارض فتنبث مما يدل على قدرته الفائقة على صنع الخير ، مطر السماء ونبتات الارض . يأمر الارض فتخرج كنوزها فتسير معه رمزا للغنى واموال الذهب الاسود . وبالتالي فهو قادر على ان يفعل المعجزات مثل الانبياء . ثم يبدأ الحوار وتظهر شخصية أخرى فيتحول الحديث الى قصة . يظهر الخضر رجلا جميلا فى مقابل بشاعة الدجال . والخضر صورة النقاء الصوفى والتأويل الرمزي والفعل المستقبلى . يستمر الدجال فى الغواية ، غواية خضر وكأنه استمرار لفتناتى القبر وامتحان الراحة الاخسرة . ولا يسأل الدجال بل يبدأ بالافرار الخاطيء ولا يطلب من المسؤول الا اقرارا على اقرار . ولكن الخضر يكشف كذب الدجال ويلعنه ويقر بالله رب العالمين ويتحول من ملاك طاهر الى ضارب بالسيف يشق الدجال نصفين . ثم يأمره بالقيام فيحيا الدجال بقدرته الله من جديد كى يعلن الخضر من جديد عجزه عن فعل أى شئ ويتحول المسؤول الى سائل والمتحن الى مبتحن ، وبالتالي يحول الخضر السؤال النظرى عن الله الى تحد عملى بالقدره كما هو الحال فى اعجاز القرآن وتحدى القدرة الانسانية به . ثم ينتقل الحوار الى وصف الركب . فاذا كان لجبريل براق بجناحين للدجال حمار أعور مثل صاحبه . واذا كان ما بين اذنيه أربعون ذراعا فما بالك برأسه وجسده وقدماه وذيله وما بالناس بصاحبه ! واذا كانت خطواته ميلا فما بالناس بسرعه ! وكيف بهذه الضخامة يحدث الحسار مع الخضر ، ويشقه الخضر نصفين وبأى سيف يتم الشق ان لم يكن الخضر عملاقا مثله والسيف أشبه بقوس قزح فى السماء ! مهمة الخيال الشعبي التصوير عن طريق التضخيم حتى يحدث التأثير . وتتدخل التعريفات اللغوية وسط الواقعة الدرامية . فالدجال من الدجل أى النغمية لانه يغطى الحق بالباطل . ثم تستمر القصة بحوار آخر

وتأكيدا على انها فتنة بل واعظم الفتن بغية للتخيم يستعاض عنها كما فعل الرسول حتى تثبت صحتها . وينشأ الحوار الآخر من اجل الاتناع . فيحضر الدجال الشيطان في صورة الابوين ليشهدا شهادة زور عن خوف او تدليس على ان الدجال هو الرب الذى يؤمن به . وتحتوى شهادتهما على التحذير المقنع من انه الرب ولكن عليه ان يعتمد لا ان يقترب . وفى هذا الامتحان يتدخل علم الاشعرية بان من ثبته الله على الايمان مر بنجاح ولم يضر شيئا دون قانون الاستحقاق على الاعمال . ويسوح الدجال فى كل الارض الا الاماكن المقدسة فيها : مكة والمدينة والقدس والطور ، الاماكن المقدسة فى الوحي فى مراحل الثلاث اذ تحرسها الملائكة وتطرد الدجال عنها وكان الملائكة فى مساعدة الانسسان ، تعينه على الخير وتمنع عنه الشر ، ثم يظهر عامل الزمان دون تحديد بأربعين يوما نظرا لاختلاف الناس فيه فلا يعلم الزمان الا الله . وكان الحمار لم يكف الدجال اذ ان له جسارة اى دابة تجس الاخبار له وتجمع المعلومات حتى يكون على بينة من امره . وبغية فى اعطاء بعض الامل بعد اليأس ، والتشجيع بعد الاحباط ، والترغيب بعد الترهيب ، يظهر الدجال مسلسلا بحديد فى يديه ورجليه فى جزيرة ! وكيف يسير ويركب ويطوف وهو فى هذه الحالة ؟ واى سلاسل تقوى على من ينزل الاطار ويفجر الارض وينبت الزرع ؟ ولتأكيد واقعة الحبس يبر شاهد عيان موجود بالفعل وشخص تاريخى معروف باسمه ويسأل الدجال عن النبى لاسراز التناقض بين موضوع السؤال والشخص المسؤول . ثم يرجع السائل ليخبر النبى بما حدث !

ب - نزول المسيح عيسى بن مريم . ينزل المسيح عيسى بن مريم فيقتل الدجال انتصارا للخير على الشر . وحيثما يظهر المهدي مع المسيح فى رواية واحدة يؤديان الدور نفسه بالنسبة للمسيح الدجال . يظهر المهدي أولا فيحاصره المسيح الدجال ثم يأتى المسيح عيسى بن مريم ليخلص المهدي ، مما يدل على وجود علاقة بين المخلصية المسيحية والمهدية اى بين الاسطورة النبوذج والاسطورة المحطبة . وقد يظهر المهدي وحده كاحدى علامات الساعة فتصبح الاسطورة واقعا تتدخل

فيسه التحديدات المكانية والزمانية وتحديدات أخرى عقائدية لضبط الرواية وجعلها وكأنها حدث تاريخي مستقبلي واقع بالفعل . فقبل موت عيسى بعد نزوله عند قيام الساعة تنوحد الملل في الاسلام الحنيف اعلانا لنهاية النبوة واكتمال الوحي وتحقيق الواقع وتطابق الفكر مع التاريخ . وقد يكون الزمان هو وقت طلوع الشمس . ويبقى المسيح في الارض أربعين سنة أو سبعين سنة أو سبع سنين . ويمكن التوفيق بين الرأيين باعتبار الاربعين سنة مدة مكثه قبل الرفع ، فان رفع وله ثلاث وثلاثون سنة يكون مجموع سنوات مكثه قد ناهز السبعين . وقد يكون العدد أربعون والعدد سبعون اعدادا رمزية أو نمطية . فهناك العلماء السبعون الذين ترجموا التوراة الى اليونانية (السبثانت) ، وهناك السبعون تلميذا وهي الدائرة الاوسع بعد الدائرة الاضيق دائرة الحواريين الاثنى عشر . وهناك العدد سبعة كعدد رمزي كوني في السموات السبع والارضين السبع والايام السبع . وقد علم المسيح التلاميذ أربعين يوما بعد البعث وقبل الرفع الثاني . وفي مصر القديسة يكتمل الحزن في الاربعين . وقد يتحدد زمان النزول بصلاة الصبح بداية الزمان ووقت طلوع الشمس وبكارة اليوم . وقد يكون الزمان شعوريا خالصا . فاذا مكث المسيح أربعين ليلة يسبح في الارض فان اليوم من ايامه يكون كالسنة أو كالشهر أو يكون اليوم كالجمعة . وقد تكون سائر الايام كأيامنا ، اما بالنسبة للتحديدات المكانية فان المهدي يظهر أولا في الحرمين الشريفين ثم يسأى الى بيت المقدس فيحاصره الدجال ثم ينزل المسيح عيسى بن مريم من المنسارة الشرقية من دمشق الشام ويقتل الدجال وهي أماكن مقدسة في الحجاز وفي الشام ، ولا تقل دمشق قدسية عن القدس . والمنسارة من الشرق وليس من الغرب ، فالشرق أكثر قدسية من الغرب . وقد ينزل عيسى من السماء ، فالسماء أكثر شرفا من الارض وعلى هذا النحو ينتقل الصراع السياسى الى رموز جغرافية ، الحجاز والشام معا في مواجهة بغداد والعراق . ويدفن المهدي بين النبي والصادق أو بين الشيخين أى في مكان شريف . كما يدفن المسيح بعد ان يصلى عليه المسلمون في روضة محمد لانه خلق من الارض بعد نفخ جبريل في طوقها . وقد ينزل المسيح من السماء الثانية التى يسبح فيها الله وهي اقرب

الى الارض ساعة النزول من السماء السابعة . وفي وقت النزول تقوم
الملائكة بأبواب مكة والمدينة ، ويفر الناس الى جبل الدخان بالشام .
فيأتيهم المسيح الدجال ويحاصرهم ، وكان العذاب والخلع بالشام !
قد يكشف ذلك عن الصراع بين الحجاز والشام او كنوع جديد من
المعراج من الحجاز الى الشام . ومع هذه التحددات الزمانية والمكانية
يظهر البطل المسيح عيسى بن مريم . فيقتل المسيح الدجال بضربة واحدة
فيقتله في الحال فيذوب كاللح في الماء . ينزل المسيح من السماء الثانية
حيث كان يسبح الله أي أنه هو الخير المطلق . لا يأكل ولا يشرب لأن
الطعام والشراب من مظاهر النقص . ينزل واضعاً يديه على أجنحة
الملائكة ، طائراً مثلهم دون ركوب ، جسد على جسد ، لباساً ثوبين
مصبوغين بورس ثم بزعفران دلالة على الزكاشة والرائحة الطاهرة . يكرم
الصليب الذي هو رمز لتحريف عقائد الناس فيه ، ويقتل الخزير رمز
تحريف شريعته ، ويترك الجزية رمزاً للسماحة والفقران . يتزوج من
امراة من حزام ، وهي قبيلة بلهين رمزاً لتحريف شريعته من الزواج الى
الرهينة . ويولد له ولدان ، موسى ومحمد أي أن الانبياء من نسل واحد ،
ولا ينزل عليه جبريل بشرع جديد لأن شريعة الاسلام آخر الشرائع .
ثم يجتمع المسيح بالمهدي وقد اقيمت الصلاة فيشير المهدي الى عيسى
المسيح دلالة على اقتداء المسيح بالرسول لما كان المهدي نائباً عنه .
ويتضح في الرواية أثر التمسور الشيعة في نيابة الامم عن الرسول
وافضلية الامام على النبي . ولا ينزل المسيح الا بعد أن ينقضي التكليف
في الارض فلا يبقى فيها مكلف واحد ، وبالتالي لا امتحان ولا اختبار
ولا حرية ولا عقل . والحكمة في نزوله الرد على اليهود والزاعمين قتلهم
له . فالرواية تذكر تعليل النزول وينضج فيها الجدل مع اليهود .
للاسلام والمسيحية معا في كفة واليهودية في كفة أخرى . وفي نهاية
زمانه يكون رخاء كثير وتكون بركة حتى لتكاد تكن رمانة واحدة جماعة
كثيرة كما كان الحال ايام معجزاته في تكثير السمك والخبز والماء .
ويعم الامن فترعى الغنم مع الذئب وتلعب الصبيان بالحيت حيث لا شر
ولا عدوان . وتتعرف الطبيعة على المسيح الدجال وعلى المسيح بن مريم ،
ويتكلم الشجر ، وينادي الحجر . وبصرف النظر عن الترتيب الزمني

والتحديد المكاني وظهور البطل وتحقيق انفعاله وأحوال عصره فلان الرواية كلها إنما تعبر عن رغبة في الخلاص في المستقبل وانتصار الخير على الشر أسسوة بما كان في الديانات السابقة وكان يصعب أن يأتي محمد ليقوم بدور المخلص في نهاية الزمان لأن محمدا يقسم بذلك في الدنيا . ولكن أعطيت الوظيفة للمسيح ، فهي وظيفته التقليدية ، ويشترك فيها الإمام تعبيرا عن الجماعة المضطهدة وأملها في انتصار الخير على الشر ، وغلبة الحق على الباطل ، وسيادة العدل على الظلم . وينزل المسيح الدجال وليس موسى الدجال أو محمد الدجال لأنه في مقابل المسيح عيسى بن مريم كخير مطلق هناك المسيح الدجال كشر مطلق . أما محمد وموسى فأنهما قادران على الانتصار بنفسيهما عن طريق الفعل ، انتصار محمد على قومه ، وانتصار موسى على فرعون (٢٤٥) .

(٢٤٥) نزول المسيح عيسى بن مريم ويقتل الدجال ، الدردير ص ٧٤ — الدردير ص ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، قبل موت عيسى ، بعد نزوله عند قيام الساعة تصير الملل واحدة وهي ملة الاسلام الحنيفية . وفي رواية قبل طلوع الشمس على البقية . وترتيب القضية أن المهدي يظهر أولا في الحرمين الشريفين ثم يأتي بيت المقدس فيأتي الدجال ويحصره في ذلك الحال فينزل عيسى من المنار الشرقية في دمشق الشام ويحجى الى قتال الدجال فيقتله بضربة في الحال فانه يذوب كالملح في الماء عند نزول عيسى من السماء . فيجتمع بالمهدي وقد أقيمت الصلاة فيشير المهدي لعيسى بالتقدم فيمتنع معللا بأن هذه الصلاة أقيمت لك فانت أولى بأن تكون الإمام في هذا المقام ، ويقنطري به ليظهر متابعتة لقبينا . وقد ورد أنه يبقى في الأرض أربعين سنة ثم يموت ويصلى عليه المسلمون ويدفنونه . وروى أنه يدفن بين النبي والصادق أو بين الشيخين . وفي رواية أنه يمكث سبع سنين وهو الاصح . والمراد بالأربعين مدة مكثه قبل الرفع وبعده فانه رفع وله ٣٣ سنة . وفي شرح العقائد أن الاصح أن عيسى يصلى بالناس ويؤمهم ويقنطري به المهدي لانه أفضل وأمامته أولى ، شرح الفقه ص ٢٠١ — ١٠٢ ، نزول المسيح من السماء الثانية التي يسبح فيها الله ، وليس فيها مكلفا ، ولا يأكل ولا يشرب . ينزل واضعا يديه على أجنحة الملائكة ، لابسا ثوبين مصبوغين بورد ثم بزعفران . يكسر الصليب ، ويقتل الخنزير ، ويترك الجزية . ووقت نزوله صلاة الصبح . يصلى به المهدي أمما . والحكمة في نزوله الرد على اليهود والزاعمين قتلهم له . ويموت

ج - حرب ياجوج وماجوج . وما أن تنتهى تنتهى العلامتان الاوليتان ، خروج المسيح الدجال ثم نزول المسيح عيسى بن مريم لقتله تأتى العلامة الثالثة وهى « ياجوج وماجوج » . فماذا يعنى الاسمان ؟ هل هما اسمان عريبان أم اعجيبان ؟ هل يعبران عن حدث تاريخى مستقبلى مثل القتال بين قبيلتين أم معسكرين أم مجرد صورتين للخير والشر ؟ ولكن لا توجد اشارة واضحة على أن احدهما خير والآخر شر بل كلاهما شر ، يقاتل بعضهما بعضا وكان الشر يدمر نفسه وينتهى بالصراع بين الاشرار . وقيل انهما من ذرية يافث بن نوح اى من ذرية الانسان الشرير ، رمز الشر واصله . وقيل انهما من الترك وكان صورة الترك هى الهرج والمرج

بعد نزوله ومكثه مدة ، ويصلى عليه المسلمون ، ويدفن فى الارض فى روضة محمد لانه خلق فى الارض اذ هو من مريم بلا أب ، نفخ جبريل فى طوقها وحملت منه ساعتها ووضعته كما فى القرآن . وفى زمانه الرخاء الكثير والبركة حتى تكفى الرمانة الجماعة ويحصل الامن فترعى الغنم مع الذئب ، وتلعب الصبيان بالحيات . ومدة مكثه اربعون سنة او سبع . سمي المسيح لانه ممسوح القدمين او لانه ما مسح على آية عاهة الا برىء منها . وبعد نزوله يتزوج امرأة من حزام ، قبيلة باليمن ، ويولد له ولدان ، موسى ومحمد . وينزل عليه جبريل ليس بشرع جديد لان شرع محمد لا ينسخ غيره . وكان يقول « والله انكم لن تنالوا ما تطلبون الا بترك ما تشتهون » . ولذا قيل شهوة العقل وراء فكرته . فاذا عرضت له شهوة سبقتها الفكرة اى فكرته فى العواقب ، وفكرة الاحيق وراء شهوته يبادر الى الشهوات غير متفكر فيها تجره من الآفات . فاذا وقف يوم عرض الديوان تبين له الربح من الخسران ، العقباوى ص ٧٥ - ٧٦ ، نزول المسيح عيسى بن مريم من السماء وقتله المسيح الدجال . ينزل ابن مريم فى خفة من الدين وادباء من العلم ، اربعين ليلة يسبح فى الارض . اليوم كالسنة ، واليوم كالشهر ، واليوم كالجمعة ، وسائر الايام كايامكم . اقامت الملائكة بابواب مكة والمدينة ، ومعه جيش من خيز ... تتبعه الشياطين ... يفر الناس الى جبل الدخان بالشام فيأتيهم فيحاصروهم ... حين يراه الكذاب فينفخ أى يذوب ... ينادى عليه الشجر والحجر يا روح الله . هذا يهودى فلا يترك من كان يتبعه أحد الا قتله ، شرح الخريدة ص ٦١ - ٦٢ ، نزول عيسى من السماء أمر جائز عقلا مثل صعوده الى السماء عندها اراحت اليهود قتله . يصعد وينزل بواسطة الملائكة ، ويحفظ الله حياته من جميع ما يتوهم المتوهمون مثل صعود كرة الهواء ، الحصون ص ٩٥ .

والحرب والقتال كما كان الحال مع غارات التتار والمغول ، ويدل ذلك على الوضع المتأخر للرواية بعد هجمات الشرق على العالم الاسلامي ، وبالإضافة الى تحديد هوية الاسمين تأتي التحديدات الزمانية والمكانية كالمادة . فالزمان هو زمن عيسى ومحمد في آن واحد فالرواية لا تعنى بالترتيب الزمني للحدث التاريخي بل يكفيها وقسوع الحدث في الزمان المتصل وليس في الزمان المنفصل . غيطوف بأجوج ومأجوج في زمن عيسى وأمة محمد فوق رؤوس الجبال . هل تستمر الحرب بينهما سبعمائة عام حتى يمكن الجمع بين عيسى ومحمد في زمن واحد ؟ ولماذا تهرب أمة محمد فوق رؤوس الجبال وتكتفى بالدعاء عليها بلا حرب « يا خنى اللطاف نجنا مما نخاف » ؟ وهل هذه هي صورة الاسلام المجاهد والامة المجاهدة في حين يأتي خلاصها على يد المسيح ؟ وهنا يظهر المسيح في ثلاث علامات من خمس مما يدل على أثر النصرانية في تصور العقائد لعلامات الساعة . ولماذا تصعد أمة الاسلام فوق رؤوس الجبال وهي تعلم انها لم تعصم ابن نوح من الطوفان ؟ أم ان المسلمين يستعدون لنوع من حرب الصواريخ والفضاء ؟ (٢٤٦) وقد تزداد تفصيلات بأجوج ومأجوج من حيث الشكل والحجم . فهم مختلفون في الصفة منهم من طوله مساو لعرضه حرصا على التناسق الكمي في الحجم وان كلن عدم تناسق في الشكل والا كان الانسان مربعا ! ومنهم من يفرش احدى اذنيه ويلتحف بالآخرى كتعبير عن كبر الاذنين وعدم الاحتياج الى موضوع خارجي من أسفلها كي ينسجم عليه او من اعلاها يلتحف به . هو لحم متصل ، ذات وموضوع ، لهم اضراس كالسباع ومخالب في

(٢٤٦) خروج بأجوج ومأجوج ، وهما قبيلتان من ذرية يافث بن نوح يطوفون بالارض زمن عيسى وأمة محمد في رؤوس الجبال يدعون الله عليهم فيموتون جميعا . ينزل عيسى ومن معه ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، وقيل بأجوج من الترك ومأجوج من الجبل ، وهما اسمان أعجميان وقيل عربيان ، الاسفراينى ص ١٥٠ ، يهلكهم الله اجمعين ببركة دعائه عليهم ثم يموت المؤمنون ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ .

أظافرهم كالحيوانات تعبيراً عن الافتراس والنهش في اللحم والقطع بالمخالب . أولهم بالشسام يشرب من طبرية وآخرهم بالعراق مما يدل على كبر حجمهم وضخامة عددهم يملأون الشسام الكبرى . يقتطون أهل الدنيا جميعاً ثم يتجهون لمقاتلة أهل السماء . يرمون جهة السماء بالشساب فترجع ملطخة بدماء أهلها . ويضلهم الله استدراجاً لهم وزيادة في صلافتهم وغرورهم وكأنها إسرائيل يمتد حلمها من الفرات إلى النيل والتي يصل طيراتها من المغرب إلى كراتشي ! ثم يموتون جميعاً بأفة في رقيبتهم ، دود يخرج منها ، يموتون مرة واحدة لا فرادى وكأنه طاعون لا يبقى ولا يذر . ولا حاجة إلى المسيح لخلاص الدنيا من شرورهم . وهم جميعاً كفار لا إيمان لهم (٢٤٧) . وقد تزداد التفصيلات أكثر فأكثر طبقاً للخيال الشعبي في واقع جغرافي مخالف . فبعد قتل المسيح عيسى بن مريم للمسيح الدجال يوحى الله إليه أنه قد أخرج عبداً له لا يدان لأحد بقتالهم وهو ما يعارض النداء إلى الجهاد . ويأمر الله المسيح بأخذ عبيده المؤمنين إلى الطور أماناً وحرزاً وكئن المؤمنين جصاعة طاهرة منعزلة صوفية يخشى عليها من الانقراض . ويبعث الله بأجوج ومأجوج من كل نسل ولبس من نسل معين ، يسرعون في المشى تعبيراً عن الجسد والنشاط والحركة العسكرية وكانهم من المظليين . يسر أولها على بحيرة طبرية فيشربون ماءها حتى تجف ، وهي بالشسام طولها عشرة أميال ، تعبيراً عن الجيش المعزوم . وير آخرها فلا يجدون آثاراً لماء ولكنهم لا يموتون من العطش . وذلك أيضاً تعبير عن الفوضى وعدم التنظيم والانانية فلا يبقى أول الجيش ماء لآخره ، فالسابقون السابقون . ثم

(٢٤٧) هم مختلفون في الصفة . منهم من طوله مساو لعرضه ، ومنهم من يفرش إحدى أذنيه ويلتحف بالآخرى . لهم أضراس كالسباع ، ومخالب في أظافرهم . أولهم بالشسام يشرب من طبرية ، بحر عظيم ، وآخرهم يكون بالعراق . ويقولون : قد قتلنا أهل الدنيا فلنقاتل أهل السماء . يرمون جهة السماء بالشساب فترجع ملطخة وما يضلهم الله إلا استدراجاً . . . يموتون جميعاً في وقت واحد بأفة في رقيبتهم . وهو دود يخرج منها والجميع كفار ، المعقبون ص ٧٦ — ٧٧ .

يحاصرون عيسى وأصحابه ، ويحاصرون الحيوان وكأن رأس الثور عندهم تبلغ قيمته مائة دينار عتدنا بها يدل على أنهم يحاصرون المؤمنين ويستولون على معاشهم . ولما كان عيسى وأصحابه لا يقدرون عليهم مع أنه قدر على قتل المسيح الدجال فإنه يرغب إلى الله ويدعوه . فيرسل عليهم الله النفث في رقابهم فيصبحون خرسا ، ويموتون مرة واحدة . غاللة يأتيهم من الرقاب وهي نقطة الضعف في جسد الانسان . وحيث مقتل المسيح . ثم يهبط عيسى وأصحابه إلى الأرض فلا يجدون فيها شجرا واحدا موضع قدم لرحمتهم وكأنهم قد عادوا إلى الحياة من جديد . فيدعو المسيح عيسى بن مريم الله من جديد ويرجو النصر فيرسل الله طيرا كأعناق البخت فتحملهم وتطرحهم أرضا حيث شاء الله وكأنها طير كاسرات قادرة على هزيمة هذه الكائنات الوحشية ، فلا يفل الحديد إلا الحديد . ثم يرسل الله مطرا لا يبقى ولا يذر ليفسل الأرض من آثار الدماء ويكنسها من مخلفات المعركة والإشلاء حتى يتركها بيضاء من غير سوء ثم يقول لها « انبتى ثرك » فتعود الأرض مخضرة مثمرة كالعروس ! وتبسط المعركة هنا طبقا لنموذج عام الفيل والطيور الابابيل التي ترمى بحجارة من سجيل فتوزع جيش أبرهة وتنقذ الكعبة (٢٤٨) . وقد خرج ياجوج وماجوج امما ، كل امة اربعمئة الف ، والعدد اربعون من الاسداده الرزية في المسوت والحياة . ولا يموت الرجل منهم حتى يرى الف عين تطوف بين

(٢٤٨) بعد قتل عيسى الدجال يوحى الله اليه ان قد اخرجت عبادا الى لا يدان لاحد بقتالهم فحرز عبادى الى الطور . ويبعث الله ياجوج وماجوج ، وهم من كل حد ينسلون أى من كل نشر يمشون مسرعين . فتمر أوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ماءها وهي بالشام ، طولها عشرة أميال ، ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذا أثر ماء . ويحاصرون عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدهم خيرا من مائة دينار لاحدكم . فيرغب نبي الله وأصحابه إلى اله . فيرسل عليهم النفث في رقابهم فيصبحون خرسا كموت نفس واحدة . ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه في الأرض فلا يجدون في الأرض موضع شبر إلا ملأته زحمتهم . فيرغب إلى الله نبي الله وأصحابه فيرسل طيرا كأعناق البخت فتحملهم وتطرحهم حيث شاء الله . ثم يرسل مطرا لا يمكن منه بيت مدر ولا دبر فيفسل الأرض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال لها « انبتى ثرك » الخريدة ص ٦٢ — ٦٣ .

يديه من صلبه فهو يتوالد ويتكاثر ولا يمكن انساؤه . وهم من ولد آدم
 أى أنهم أنس لا جن ولا ملائكة . يسرون الى خراب الدنيا وكان
 البشر يخربون عمرانهم بأيديهم . يشربون طبرية ودجلة والفرات حتى
 يأتون بيت المقدس . وتتداخل الروايات ، كل منها يزيد تفصيلا . تدل
 على معركة فى الخيال بعد أن توقفت المعارك فى الواقع كما هو الحال
 فى « رؤيا يوحنا » عند النصارى . وتدل على عجز المؤمنين امام طغيان
 الكافرين . هل يأجوج ومأجوج هم الامويون فى مقابل آل البيت ؟ هل
 هى اسرائيل فى مقابل المسلمين اليوم ؟ وكيف يكون الامل فى النصر عن
 طريق الدماء وتدخل الله بالدود فى الرقائب وامانة الاعداء وكان
 معجزات المسيح لم تعد قادرة على انقاذ المخلص وكان جهاد المسلمين
 أصبح عاجزا عن نصره الحق والفضاء على الظلم (٢٤٩) . ويمكن ضبط
 الرواية بالرجوع الى اصل الوحي الذى يذكر يأجوج ومأجوج بصدد قصة
 ذى القرنين واقامة سد بينهما وبينه وانتصاره عليهم وليس عجزه
 امامهم ، وهى حادثة فى الماضى وليست فى الحاضر تعيدها الرواية كعلامة من
 علامات الساعة . كما يمكن الرجوع الى علوم التاريخ والجغرافيا والآثار
 للبحث عن بقايا هذا السد وآثار هؤلاء القوم فى كل بقاع الارض والتحقق
 من مكان خروجهم فلعلها سيبيريا التى تغطيها الثلوج مع أن ذا القرنين
 اقام سدا بيزير الحديد ونفخ فيه النار (٢٥٠) ! .

(٢٤٩) هى امة اربعمائة الف لا يموت الرجل حتى يرى
 ألف عين تطوف بين يديه من صلبه . وهم من ولد آدم . يسرون الى
 خراب الدنيا فيكون مقدمتهم بالشام وساقنتهم بالعراق فيمرون بأنهار الدنيا
 فيشربون الفرات والدجلة وبحيرة طبرية حتى يأتون بيت المقدس فيقولون :
 لقد قتلنا أهل الدنيا فقاتلوا من فى السماء . فيرمون نشابهم الى السماء
 فيرد الله نشابهم محمرا دما . بعد قتل عيسى الدجال يخرج يأجوج ومأجوج
 فيقتلون من اتبع الدجال . ويخرج عيسى ومن معه فى رؤوس الجبال فيسلط
 الله عليهم داء فى أعناقهم فيموتون كموت رجل واحد ، شرح الخريدة
 ص ٦٢ — ٦٣ .

(٢٥٠) هما ايمان عظيمتان ذكرا فى القرآن ، وأراد ذى القرنين سد

صحيح ان أصل الوحى قد أشار الى ياجوج ومأجوج مرتين ، مرة كحدث وقع فى الماضى ومرة كحدث سيقع فى المستقبل . ولكن الاولى لا تدل على عجز الناس امامهم بل تدل على قوة الحيلة وعظم المقاومة واقامة سد من الحديد المنصهر المغطى بالقطران الذى لم يستطع ياجوج ومأجوج اختراقه . فكيف بالقدرة فى الماضى تتحول الى عجز فى المستقبل ؟ ربما تدل العلامة على الفوضى وانتهاء النظام واختلاط الحابل بالنابل ، يموج البعض فى البعض ويصبح البشر جميعا ياجوج ومأجوج (٢٥١) .

د — خروج الدابة . وهى ناقة من فصيل ناقة صالح لما عقرت ولم يدركها طالب هربت . ويدل ذلك على ان علامات الساعة قد تم تخيلها طبقا لمعجزات الانبياء وبالتالي يتحول الماضى الى مستقبل . يفتتح للناقة حجر وينطبق عليها اتفاق للكفرة وحفظا لها منهم . وتظل فيه الى وقت خروجها كى تنتقم منهم . وفى هذا الوقت تكون مسلحة بعصا موسى وخاتم سليمان وذلك لان عيسى ليس نبي الانتقام . تجلو وجه المؤمنين

عليهما طريق خروجهما من ارضهما بالسد حتى اذا جاء وعد ربه اى يوم القيامة . وهذا ضد علماء الجغرافيا الذين يدعون انهم ساحوا فى الارض ولم يعثروا على محل ياجوج ومأجوج فهم لم يسيحوا فى كل بقاع الارض . وحاول الرازى تحديده بـ «سبيريا بطلوجها» الحصون ص ٩٣ — ٩٥ ، وقد ذكرا فى القرآن مرتين . الاولى فى سورة الكهف « قالوا يا ذا القرنين ان ياجوج ومأجوج مفسدون فى الارض فهل تجعل لك خرجا على ان تجعل بيننا وبينهم سدا . قال ما مكنتى فيه ربي خير . فأعينونى بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما . آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني افرغ عليه قطرا . فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا » (١٨ : ٩٤ — ٩٧) ، والثانية فى سورة الانبياء « حتى اذا فتحت ياجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون » (٢١ : ٩٦) .

(٢٥١) يذكر الفعل فى سورة الكهف بعد آية واحدة من الآيات السابقة « وتركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض . ونفخ فى الصور فجمعناهم جميعا » (٢١ : ٩٩) .

بالعصى وتختتم على قم الكافر بالخاتم لا ينجو منها هارب ، فالعصى هنا مصدر النور والظهارة لجلاء وجه المؤمنين والخاتم للطبع على قم الكافرين فيعرفون بالختم كآته ماركة مسجلة . يصل ارتفاعها الى السحاب مما يدل على الضخامة والعظمة والعلو . ريشها جمع من كل حيوان وبالتالي فهي تمثل جنس الحيوان كله . كما جمع جسمها كل الحيوان . رأسها رأس ثور رمزا للضخامة ، وعينها عين خنزير رمزا للقبح ، واذنها اذن غيل رمزا للنفخامة والتدلى على نحو باجوج وباجوج ، وقرنها قرن ايل رمزا للقوة والفتوة ، وهو الخريت . وعنقها عنق نعامة رمزا للطول ، وصدرها صدر اسد نظرا للضخامة والقوة ، ولونها لون نمر نظرا لجمال التخطيط بدلا من اللون الاجرب للاسد ، وخاصرتها خاصرة هر في التلوى والالتواء وخفة الحركة وسرعة الدوران . وذنبها ذنب كبش رمزا للضخامة والطراوة والليونة والنداسة ، وقوائمها قوائم بعير في الاتساق والارتفاع والنظم . بين كل مفصل اثنا عشر ذراعا حتى تقوى القوائم على حمل هذا الارتفاع الذي يصل الى السحاب . وكيف لدابة بمثل هذه الضخامة ان تجلو وجه المؤمن أو أن تطبع قم الكافر ويكونان أمامها مثل النملة أمام الغيل ؟ وهل أداء الوظيفة يحتاج الى مثل هذه الضخامة والتبذير في الامكانيات ؟ (٢٥٢) وللدابة ثلاث خروجات : الاولى بأقصى اليمن في جنوب الجزيرة العربية ويفشسو ذكراها في البادية ولكن لا يدخل ذكراها مكة باعتبارها مكانا مقدسا محروبا . وبعد مدة تخرج مرة ثانية قريبة من مكة فيفشسو ذكراها في البادية ومكة وكانها في المرة الثانية تقترب أكثر فأكثر ويتسع نطاق أثرها . ثم تخرج مرة

(٢٥٢) خروج الدابة : فصل ناقة مسالمة لما عقرت أمها ولا يدركها طالب هربت وانفتح لها حجر وانطبق عليها . وهي فيه الى وقت خروجها . معها عصي موسى وخاتم سليمان . فتجلو وجه المؤمنين بالعصى وتختتم على قم الكافر بالخاتم ، ولا ينجو منها هارب . ارتفاعها الى العلو يصل السحاب ، ريشها قد جمع من كل حيوان . رأسها رأس ثور ، وعنقها عنق نعامة ، وصدرها صدر اسد ، ولونها لون نمر ، وخاصرتها خاصرة هر وذنبها ذنب كبش ، وقوائمها قوائم بعير ، بين كل مفصل ومفصل اثنا عشر ذراعا ، العقباوى ص ٧٧ — ٧٨ .

ثالثة وفيها عيسى بن مريم . وبالتالي يصبح المسيح عاملا مشتركاً في
العلامات الاربع الخاصة بصراع الخير والشر . يطوف المسيح بالبيت ومعه
المسلمون اذ تهتز الارض تحتهم ، وينشق الصفا مما يلي شمر الدابة
وتخرج رأسها من الصفا . وهنا يتحد الجسد الحيواني مع الطبيعة
الكونية . فاهتزاز الارض بمائل جريان الدابة . وينشق الصفا وتخرج
رأس الدابة . ويجرى الفرس ثلاثة ايام أى ان الدابة هنا غرس طبقسا
للتصور العربي لنموذج الدواب ، وثلاثة ايام طبقا لروايات الصليب في
النصرانية وصعود المسيح الى السماء وزحزحة الصخرة بعد ثلاثة
ايام ويحدث كل ذلك ولم يخرج الا ثلثى الدابة . وبعد خروجها كلية يمس
رأسها السحاب وتمشى على الارض وتسمى الجساسة لانها تجس
الارض قبل السير عليها . طولها ستون ذراعاً ، ولها أربعة قوائم
وزغب . وهنا يبدو عدم التناسق في الوصف . مرة يتغلب الخيال في
وصول رأسها الى السحاب ، ومرة يتغلب الواقع فيكون طولها ستون
ذراعاً ، ولها أربعة قوائم وزغب (٢٥٣) . وقد تخرج الدابة من جبل الصفا
مباشرة فيتصدع لها الجبل والناس سبائرون الى منى او من الطائف
اى وقت الحج حتى يحدث التقابل بين الشر والخير (٢٥٤) . وقد تستعمل
الدابة اللغة المكتوبة او اللغة المسبوغة . فتكتب بين عينى المؤمن مؤمناً

(٢٥٣) لها ثلاث خرجات : خرجة باقصى اليهن فيفشوا ذكرها في
البادية ، ولا يدخل ذكرها مكة ثم تركت طويلاً ، وخرجة قريبة من مكة
فيفشوا ذكرها في البادية ومكة ، وخرجة بينها عيسى بن مريم ، يطوف
بالبيت ومعه المسلمون . اذ تهتز الارض تحتهم ، وينشق الصفا مما يلي
الشمر فتخرج رأس الدابة من الصفا . تجرى الصفا ثلاثة ايام
وما خرج ثلثها . وبعد خروجها يمس رأسها السحاب وتمشى الجساسة . .
طولها ستون ، ولها أربعة قوائم وزغب ، شرح الخريدة ص ٦٢ .

(٢٥٤) دابة تخرج من جبل الصفا يتصدع لها ، والناس سبائرون
الى منى او الطائف او بثلاث امكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم
سليمان تضرب المؤمن بالعصى وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه
هذا كافراً ، الاسفراينى ص ١٥٠ .

فيضيء وجهه وبين عيني الكافر كائنا فيسود وجهه (٢٥٥) ، وبأى بداد تكتب ؟ وبأية لغة تعبر ؟ وهل يمكن بضخامة أصبعها الكتابة على هذه المساحة الصغيرة ؟ وتكلم الناس ببطلان الأديان إلا دين الحق وكان دين الحق قادر على مقاومة التحريف والتبديل والتغيير . وتصدر أحكامها بالإيمان والكفر على الناس وكائنا على علم بهم ، وكائنا مزيج من الشر والخير . تخرج من أعظم المساجد حرمة وهو المسجد الحرام مما قد يمنعها من الحديث ببطلان الأديان . وقد يعنى ذلك اكتمال الأديان كلها ونهاية النبوة في الإسلام . غبطلان الأديان إنما يعنى ارتباطها بهراحل سابقة في الزمان والمكان . الدابة إذن عالمة تعرف الكتابة والكلام باستعمال حروف من نور وظلمة ، تكتب بالأبيض للمؤمن وبالأسود للكافر . وكيف تعرف الدابة من المؤمن ومن الكافر قبل يوم الحساب ؟ وهى بهذا المعنى أشبه بالملكين نكر ونكير ، بنعيم المؤمن أو بعذابه في القبر قبل اليوم الآخر ينضح من ذلك كله أثر الخيال الشعبي في وضع الرواية في بيئة صحراوية . فالدابة تتكلم وليس الإنسان الشرير أو الشيطان نظرا لأهمية الدابة في حياة البدو . وهى ذات قوائم كدليل على البهيمية والحيوانية وما فائدة الزغب والريش وحر الصحراء لا يتحمل ذلك ولا فائدة منه إلا أن يقي الحيوان من زمهرير الشتاء ، ووبر الجمل قصير ، اللهم إلا إذا كان ذلك تعبيرا عن العظمة والرخاء ؟ وكيف يتكلم الحيوان ببطلان الأديان ؟ وهل يعلن عن ذلك الحيوان ؟ وكيف يتم الإعلان عن شرف الموضوع بأخس الوسائل ؟ وهل الحيوان قادر على التمييز بين الأديان الباطلة ودين الحق ؟ وهل هو حيوان مائل ؟ كما يظهر أحيانا بعض التناقض في الاجتماع في شيء واحد الخير والشر معا . إذ يخرج الحيوان رأسه من الصفا وهو مكان مقدس فتبطل الأديان من مهبط الأديان ! ولماذا يطوف

(٢٥٥) خروج الدابة التي تكتب بين عيني المؤمن مؤمنا فيضيء وجهه

وبين عيني الكافر كائنا فيسود وجهه ، البيجورى ح ٢ ص ٧٧ .

م ٣٥ — النبوة — المعاد

عيسى بالبيت وليس محمدا وهو اولى بالطواف (٢٥٦) ؟ ولماذا لا يطوف ابراهيم واسماعيل وهما اللذان رفعوا القواعد من البيت ؟ وكما تظهر المبالغة تبعا لقدرة الخيال الشعبي فيصدع الجبل من خروج الدابة وتجري الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها وكان في الثلثين الباقيين لا توجد قوائم . فان وجدت فكيف تجري الفرس على قوائم اقل ؟ وقد لا يستطيع تحمل مثل هذا الجسد الضخم أربعة قوائم وحدها ، ولا اقل من مئات من الاقدام . وقد تتناقض العلامة مع نفسها او مع غيرها اذ كيف تخرج الدابة والناس تطوف بالبيت والانبياء تقوم بمناسك الحج وفي الوقت نفسه تكون علامة اخرى وهو الا يوجد على الارض مؤمن واحد ؟

٢ — خرق قوانين الطبيعة .

وبعد علامات الصراع بين الخير والشر وهى علامات انسانية خالصة تتعلق بالانسان والحيوان ، بالافراد والجماعات ، بالابطال والشعوب ، تأتي علامة واحدة اخرى تشير الى اضطراب قوانين الطبيعة وتوقف اطرافها وجريانها وفقسا للعادة فنشرق الشمس من المغرب ، وتغرب من المشرق . تخرق قوانين الطبيعة وتنتهى امكانية الحياة في عالم لا يحكمه قانون . ولكن هذا الاضطراب مؤقت وليس دائما اذ لا يستمر اكثر من ثلاثة أيام طبقا لروايات الانجيل . ثم تصعد الشمس الى وسط السماء دليلا على العظمة والارتفاع والحد الفاصل بين الفوضى والنظام حيث لا ميل ولا انحراف شرقا ام غربا . ثم يسود القانون الطبيعى من

(٢٥٦) خروج الدابة تكلم الناس ببطلان الاديان الا دين الحق فيخرج رأسها من الصفا وعيسى يطوف بالبيت . تجري الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها . ولها أربعة قوائم وزغب وریش ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، خروج الدابة التى تكلم الناس في آخر الزمان ببطلان الاديان الا دين الاسلام . وتقول : يا فلان انت من اهل الجنة ، ويا فلان انت من اهل النار . وان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون . تخرج من اعظم المساجد حرمة على الله ، المسجد الحرام ، شرح الخريدة ص ٦٣ .

جديد ويطرد جريانه فتشرق الشمس من المشرق وتغرب من المغرب
تغليبا للنظام على الفوضى وللقانون على الاستثناء . ويوجد لذلك نموذج
سابق في التوراة وهو وقوف الشمس ليوشع . فالخيال الشعبي
ينسج تصوراته طبقا لنماذج سابقة في تاريخ الاديان ، النصرانية
واليهودية خاصة كاديان منافسة في الجزيرة العربية . فاذا ظهر المسيح
في العلامات الاربع في الصراع بين الخير والشر يظهر يوشع في خرق
قوانين الطبيعة وبالتالي لا يكون المسلمون اقل من النصارى واليهود
في تصور امور المعاد . وكما عاب اهل الكتاب على محمد عدم معرفته
بأقاصيص الاولين وارسل الله له احسن القصص فكذاك نسج الرواة
خيالات المعساة وعلامات الساعة حتى لا يكونوا اقل من اهل الكتاب .
فاذا ما تحدث القصص عن الماضي وعن التاريخ فان علامات الساعة
تتحدث عن المستقبل . واذا كان الماضي تذكرة وعظة وعبرة فان المستقبل
تخطيط واعداد ورؤية . وكلاهما بعدان لوعى تاريخى واحد . وقد يكون
الفرض من هذا الاضطراب في سسر قوانين الطبيعة واطرادها هو
تنبيه الانسان على نهاية الزمان وانتهاء التكليف وبالتالي اعطاؤه امكانية
قصوى للتوبة وتعديل السلوك والتنبيه الى الفعل . فالتوبة تحدث في
الزمان ، وعلامة الساعة انها تحدث في الزمان ، فالساعة هي الزمان
او لحظته القصوى والاخيرة . فالعلامة هي تنبيه للانسان لان يلحق
بالزمان قبل ان يمضى وينقضى . فقد تكون التوبة خاصة بالمؤمن العاصي
وحده دون الكافر ، وقد تطلق على الكافر وحده . والاقرب ان تكون
للكلف عامة العاقل البالغ بصرف النظر عن وضعه حتى يعطى الامل
للجميع . ومنذ عودة النظام الى يوم القيامة لا تقبل توبة وكان الزمان
قد استهلك والحياة قد استنفذت ولم يعد هناك امل في التغيير . فاذا
ما اعترض العقل على كل ذلك فما أسهل الاجسوء الى القدرة الالهية
الشاملة وبالتالي ارجاع السمعيات الى احد الاختيارات في العقلية (٢٥٧) .

(٢٥٧) طلوع الشمس من مغربها ثلاثة أيام أو يوم وتغرب في المشرق

٣ — انتهاء التكليف .

وهناك علامات أخرى تدل على انتهاء التكليف ونهاية الزمان ، منها ظهور المهدي ، وقد دخلت في صراع الخير والشر مع ظهور المسيح عيسى بن مريم . ومنها الدخان الذي يصيب الكافر حتى يصبح كالسكران الذي يفقد وعيه وتوازنه ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وذلك لأن له بعض الاعمال السيئة . ويمكث الدخان في الارض أربعين يوما يخرج من أف الكافر وعينه ودبره من كثرتة فيه ولا من المؤمن من أية فتحة فيه لقلته عنده ! وكيف يميز الدخان بين المؤمن والكافر ؟ وكيف لا يصيب الداخل المنتشر في الهواء المؤمن والكافر بلا تمييز نظرا لحمل الهواء له ومدم القدرة على السيطرة على التيار خاصة اذا مكث المؤمن والكافر في المكان نفسه وفي مواجهة التيار نفسه ؟ وقد يكون الكافر سكران يحب السكر قبلتذ به . ولماذا يصيب المؤمن القليل منه وهو مؤمن تائب ؟ اليس الزكام في نهاية الامر مرضا يرا منه الانسان ؟ ولماذا تحديد الزمان بأربعين يوما الا اذا كان العدد الاربعون ما زال رمزا للموت والحياة كما هو في الدين المصري القديم وفي الدين الشعبي الآن ؟ وقد تعنى

أو تصعد الى وسط السماء ثم ترجع في المغرب وبعد ذلك تخرج من المشرق على العادة ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ ، الله قادر على كل شيء . وقد حدث ذلك من قبل في وقوف الشمس واعتبارها معجزة لمحمد وليوشع ، الحصون ص ٩٣ ، اختلفوا هل في يوم واحد أو ثلاثة أيام ثم تطلع من المشرق كماادتها الى يوم القيامة . واذا طلعت من المغرب غربت في المشرق وبعد ذلك يغلق باب التوبة على المؤمن العاصي والكافر . وقيل هو خاص بالكافر . هل ذلك خاص بالمكلف أم عام ؟ وهل يستمر الى يوم القيامة وهو ظاهر ؟ من يوم طلوع الشمس من مغربها الى يوم القيامة لا تقبل توبة . عدم قبولها من المؤمن والكافر خاص بمن شاهد الطلع وهو مميز . أما غير المميز مثل الصبي أو المجنون ثم حصل له التمييز أو ولد بعد ذلك فانه تقبل منه التوبة . لا تقبل توبة الكافر الا اذا كان صغيرا ثم اسلم بعد ذلك فانها تقبل منه . وأما المؤمن المذنب فتقبل منه توبته ، شرح الخريدة ص ٦٤ .

"علامة ، رجوع أهل الأرض كلهم كفارا ، نهاية الايمان ، وانتهاء إمكانية الفعل والتحقيق وسيادة اليأس التام والتشاؤم المطلق . فالزمن تغير وحركة وصراع ونصر وغلبة . وما دام الأمل قد انتهى ينتهى الزمن بدوره . وقد تكون العلامة خراب الكعبة على يد الحبشة بعد موت عيسى . والكعبة رمز للإيمان ، وخرابها على يد الحبشة اسقاط الماضى على المستقبل ، ومد عام القيل الى نهاية الزمن كنوع من هم الماضى وتحوله الى هاجس فى المستقبل . ويظهر عيسى من جديد حيا بمقارنا بالكعبة مع ان ابراهيم او اسماعيل ومحمدا أولى بالقرآن . وقد تكون العلامة رفع القرآن من المصاحف والصدور أيضا بعد موت عيسى . وبطبيعة الحال لا يعنى ذلك رفع المداد من الورق فالقرآن ليس حروفا بالمداد على ورق وصحائف انما يعنى رفعه من الصدور ونسيان المؤمنين له وضياعه منهم وعدم العمل به وبالتالي انتهاء الوحي عن كونه موجها للعالم ومطابقا للطبيعة . ولا يستطيع البشر ان يعيش بلا علم أو عمل . وكيف يقضى الناس امام الله يوم القيامة بلا حجة من القرآن اذا ما رفع من الصدور خاصة وأن من حفظ القرآن طبقا لاحدى الروايات لا يسس جسده النار شفاعا له ولا يحرق مع حافظه ؟ (٢٥٨)

والحقيقة ان علامات الساعة المذكورة فى علم العقائد ليس منها شيء فى أصل الوحي ، وهناك علامات اخرى فى أصل الوحي ليست منها . انما انت علامات الساعة فى علم العقائد من روايات ضمنية وضمنها الخيال الشعبى لاستكمال النسق العقائدى حتى لا تكون العقائد الإسلامية باطل من العقائد النصرانية أو اليهودية . وبالتالي انت علامات الساعة

(٢٥٨) إشارات الأخرى مثل : (أ) ظهور المهدي (ب) الدخان يصيب الكافر حتى يصبح كالسكران ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام ، يمكث فى الأرض أربعين يوما ، يخرج من أنف الكافر وعينه ودبره حتى يصير كالسكران ، الحصون من ٩٥ (ج) رجوع أهل الأرض كلهم كفارا ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ (د) خراب الكعبة على يد الحبشة بعد موت عيسى ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ ، (هـ) رفع القرآن من المصاحف والصدور ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ .

على منوالها . ويصعب في أصل الوحي التفرقة بين علامات الساعة وبين بدايات اليوم الآخر وهي صور تجمع بين الحقائق البشرية وبين الحوادث الكونية . ولكن ليس بها أثر لمخلص أو مهدي أو مسيح دجال أو نبي . فهناك خسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ، وتكوير الشمس ، وانشقاق السماء والقمر ، وهوى النجم ، ونفخ الصور . تكون السماء كالمهل ، والجبال كالعهن . يخرج الناس من الاحداث سراعا ، وكل منهم لا يسأل الا عن نفسه . يكون الناس كالفراس المبتوث ، والجبال كالعهن المنفوش . يعثر ما في القبور ، ويحصل ما في الصدور ، وتزلزل الارض ، وتلك دكا (٢٥٩) . ولكن الاهم من ذلك كله انه اذا كان المقصود من علامات الساعة معرفة ميقاتها فذلك مستحيل .

(٢٥٩) وذلك مثل « اذا السماء انشقت ، واذنت لربها وحقت ، واذا الارض مدت ، والقت ما فيها وتخلت ، واذنت لربها وحقت » (٨٤ : ١ — ٦) ، « اذا السماء انفطرت ، واذا الكواكب انتثرت ، واذا البحار فجرت ، واذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت واخرت » (٨٢ : ١ — ٥) ، « اذا الشمس كورت ، واذا النجوم انكدرت ، واذا الجبال سيرت ، واذا العشار عطلت ، واذا الوحوش حشرت ، واذا البحار سجرت ، واذا النفوس زوجت ، واذا المؤودة سئلت ، باى ذنب قتلت ، واذا الصحف نشرت ، واذا السماء كغيط ، واذا الجحيم سعرت ، واذا الجنة ازلفت ، علمت نفس ما احضرت » (٨١ : ١ — ١٤) ، « يوم يكون الناس كالفراس المبتوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش » (١٠١ : ٤ — ٥) ، « افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور » (١٠٠ : ٩ — ١٠) ، « كلا اذا دكت الارض دكا ، وجاء ربك والملك صفا صفا ، وجاء يومئذ بجهنم » (٨٩ : ٢١ — ٢٣) ، « فاذا جاءت الصاخة يوم يفر المرء من اخيه ، وامه وابيه ، وصاحبه وبنيه ، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه . وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهتها فترة » (٨٠ : ١٢ — ١٠) وقد ذكر الصور عشر مرات كاحدى علامات الساعة مثل « فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان » (٥٥ : ٣٧) ، « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٥٤ : ١) ، « فاذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ، يقول الانسان يومئذ اين المفر » (٧٥ : ٧ — ١٠) ، « يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن » (٧٠ : ٨ — ١٢) ، « يوم ينفخ في الصور فتأتون افواجا ، وفتحت السماء فكانت ابوابا ، وسيرت الجبال فكانت سرابا » (٧٨ : ١٧ — ٢٠) الخ .

فالساعة أى نهاية الزمان غير مطلوبة لان الزمان تجربة معشقة .
تكون الساعة هى ساعة الزمان أو ساعة الاجل . أما يوم الساعة فانه
غير معلوم مع أنه يأتى يقينا . لا يعطيه الا الله باعتباره كل الزمان .
تأتى الساعة بغتة . ليس الغرض منها معرفة وقتها وعلامتها بل
الاعداد لها والاحساس بالزمان قبل انقضاء العبر وانتهاء التكليف (٢٦٠) .

تاسعا : اليوم الآخر .

وبعد علامات الساعة يبدأ اليوم الآخر . ومدته من اول الحشر حتى
تنفيذ الاحكام ، والحقيقة ان هذه المدة شعورية خالصة . فقد تطول
على الكافر وتتوسط على الفاسق وتقص على المؤمن حتى يكون كصلاة
راكعتين . ولا يترك الى ما لا يتفاهى فى الزمان نظرا لان مصر الانسان

(٢٦٠) علم الساعة عند الله « يسألونك عن الساعة ايان مرساها
قل انما علمها عند ربى » (١٨٧ : ٧) ، « ان الله عنده علم الساعة »
(٣١ : ٣٤) ، « يسأللك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله »
(٣٣ : ٦٣) ، « اليه يرد علم الساعة » (٤١ : ٤٧) ، « وعنده علم
الساعة واليه ترجعون » ومع ذلك فان الساعة تأتى بغتة على غير
انتظار « فهل ينظرون الى الساعة ان تأتيتهم بغتة » (٧ : ١٨) ،
« حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها »
(٦ : ٣١) ، « أو تأتيتهم الساعة بغتة وهم لا يشعرون » (٤٣ : ٦٦) ،
وقد تكون قريبة « وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا » (٢٣ : ٦٣) ،
« وما يدريك لعل الساعة قريب » (٤٢ : ١٨) ، ومع ذلك فالساعة
آتية لا ريب فيها « وان الساعة آتية لا ريب فيها » (١٨ : ٢١) ،
« ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى » (٢٠ : ١٥) ،
ونفس المعنى فى ٢٢ : ٧ ، ٤٠ : ٥٩ ، ٤٥ : ٢٢ ، والضميمة من ذلك
ذوجيه السلوك مل « الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة
مشفقون » (٢١ : ٤٩) ، « يا ايها الناس انفسوا ربكم ان زلزلة الساعة
شئ عظيم » (٢٢ : ١) ، ونفس المعنى فى ١٩ : ٧٥ ، ٦ : ٤٠ ، ٣٠ :
١٢ ، ١٤ : ٤٠ ، ٤٦ : ٥٤ ، ٤٦ : ٥٢ ، وقد تعنى الساعة
ليس يوم الساعة بل ساعة الزمان مثل « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا
الا ساعة من النهار » (١٠ : ٤٥) ، « وما امر الساعة الا كلمح البصر
أو هو اقرب » (١٦ : ٧٧) ، وقد يعنى الاجل والعمر مثل « حتى اذا
جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيه » (٦ : ٣١) ،
« لماذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤) .

الى الجنة أو الى النار . اما مكانه فهو أرض يخلقها الله ليوقف فيها
الخلائق . مكان ليس في مكان نظرا لانتهاء الأرض . وهو تصور محض
لضرورة الوقوف في مكان قياسا للغائب على الشاهد . فاذا اجتمع
الزمان والمكان يكون اليوم الآخر هو يوم الجمعة في أرض الشام ،
اليوم المقدس في الأرض المقدسة . وله أسماء عدة : فهو اليوم الآخر
لانه آخر يوم من أيام الدنيا . وهو يوم القيامة لقيام الناس فيه من
قبورهم ووقوفهم امام الخالق ، وقيام الحجة لهم أو عليهم . وهو يوم النشور
لان الناس ينشرون فيه . وهو يوم العرض لان الناس يعرضون فيه .
وهو يوم الوقف لان الناس يقفون فيه (٢٦١) .

وفي أصل الوحي يسمى يوم الفصل ويوم الحشر ويوم القيامة واليوم
الآخر . وما يحدث فيه يسمى الصافة والقارعة والطارق والصارخة
أي بالدلالة الصوتية للتنبيه والانتذار . كما يسمى الطامة والفائسية
نظرا لوقعها الثقيل على النفوس من رهبة الحساب . والحقيقة انه
يصعب التفرقة بين اليوم الآخر في الدنيا واليوم الاول في الآخرة كما يصعب
التفرقة بين علامات الساعة في الدنيا ومناظر القيامة ابتداء للآخرة . مما
يدل على اتصال الزمان وتغير اشكال الحياة فيه .

١ — الموقف ، والحوض ، والتقصاص .

ويبدأ اليوم الآخر بأحوال الموقف وكان التعذيب قد بدأ والحساب قد

(٢٦١) وأوله من وقت الحشر الى ما لا يتناهى على الصبح .
وقيل الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار . . ما ينال الانسان
فيه من الشدائد لطول الوقف . وقيل ١٠٠ سنة وقيل ٥٠٠ سنة
ولا تنافي بين القولين لان العدد لا مفهوم له . وهو مختلف باختلاف الناس .
فيطاول على الكفار ، ويتوسط على الفساق ، ويختف على الطائعين .
حتى يكون كصلاة ركعتين ، البيجورى ج ٢ ص ٧٦ — ٧٧ ، عبد السلام
ص ١٤١ ، ١٤٢ ، هذا من حيث الزمان . اما من حيث المكان فيساقون
الى أرض يخلقها الله ويوقف فيها الخلائق ، السردير ص ٥٧ — ٥٨ ،
الجامع ص ٢١ ، المطيع ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ .

انتهى ، والحكم قد صدر . وتتفصل أنواع التعذيب دون أنسواع النعيم
 رغبة في إيلام الذات وإيلام الآخرين ، تضيقا على النفس ، وزيادة في
 الكرب ، وحملًا للهموم ، وإعلانًا عن المصائب . فمنها طول الوقوف
 والانتظار للحساب وبداية العذاب ، عذاب الحشر وطول الانتظار والجهل
 بانصير . وكان الطويل والترقب وجهل المصير في الدنيا وفي الآخرة . بطول
 الانتظار ، يشتد الزحام تحت حرارة الشمس وفي عز الحر وكان القيظ يلاحق
 الناس في الدنيا والآخرة ، وكان حرارة جهنم قد بدأت تباشرها وامتد لهيبها .
 وتكون الشمس فوق الرؤوس عمودية على الناس حتى يشتد قبظها
 دون دفء الصباح أو نسمة الغروب . وكيف تكون الشمس وقد كورت
 من قبل كأحد علامات الساعة وبب فيها الفناء ؟ وهل الفناء يكون
 للأرض فقط دون الشمس والقمر والنجوم لأن الأرض وحدها هي المسكونة
 أم يكون الفناء للمجموعة الشمسية ؟ وينسب عرق الناس من لهيب
 الشمس تفوح منه رائحة نفاثة ، يصل العرق إلى الكعبين للبعض وإلى
 الركبتين للبعض الآخر وإلى الإحشاء عند غرق ثالث وإلى الإذقان عند
 غرق رابع ، كل قدر أهمله ! وكيف يتم تقييم الأعمال والحساب لم
 يتم بعد ؟ وماذا يب المؤمنين في الحشر عندما يلحقهم عرق العصاة ورائحة
 عرقهم النفاثة والجسد ملاصق للجسد ، والكف في الكف ؟ ولابتكم
 الإنسان إلا بإذن الله . والصمت في هول الموقف عذاب مضاعف لأن
 الزحام يولد الكلام تعبيرًا عن الهول وتخفيفًا للكرب ، والواقف المنتظر
 لا حق له فيه . ولا يستثنى من ذلك إلا الأنبياء والأولياء والصلحاء .
 وهل يتساوى الأولياء والأنبياء ؟ وهل يتساوى الصالح مع الأولياء ؟
 وكيف يتم الاستثناء في وسط الجمع الحاشد ؟ وهل يتميز البعض في طوابير
 الانتظار كما يحدث في الدنيا عندما تحشد الدهماء والجموع بينما يقضى
 المتميز حاجاتهم دون وقوف أو انتظار ؟ (٢٦٢) .

(٢٦٢) ومن أهوائ الموقف طول الوقوف فيه ، ودنو الشمس من
 رؤوس الخلائق حتى تكون على مسدد الليل ، وخوفهم في العرق الذي

وتخفيفا من أهوال الموقف وحرارة الشمس يكون لكل نبي حوض يشرب منه المؤمنون ويمنع عنه الكافرون إلا النبي صالح فحوضه ضرع ناقته ! وقد يكون حوض النبي اعرض مادام خاتم الانبياء تضم نبوته سائر النبوات كما يضم حوضه سائر الاحواض ، ويكون اكثر ورودا . وقد يكون لخاتم الانبياء وحده حوضه كرامة له ! فاذا كانت أهوال الموقف بمثلة في قبض الشمس عذابا قبل العذاب فان الحوض نعيم قبل النعيم وكان العذاب والنعيم قد بدأ من قبل (٢٦٣) . وكيف تكون للرسول كرامة

هو انتن من الجيفة ، ويكون خوفهم فيه على قدر أعمالهم حتى ان بعضهم يلجمه الجاما . ولا يصيب شيء من تلك الأهوال الانبياء والاولياء وسائر الصالحاء ، الحصون ص ٨٥ ، الجام الناس بالعرق حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الارض سبعين ذراعا حتى كمبيهه . منهم من يكون على ركبتيه ومنهم من يكون على حشوية ومنهم من يلجمه العرق الجاما ، ويذكر حديث « تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق » البيهقورى ح ٢ ص ٧٦ — ٧٧ ، عبد السلام ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، يوم لا يتكلم فيه الانسان الا باذنه فمنهم من شقى وسعد ، المطيعى ص ٦١ ، البيهقورى ص ٧٦ — ٧٧ ، وقد قيل شعرا :

واليوم الآخر ثم هول الموقف حق فخفف يارحيم واسعف
الجوهرة ح ٢ ص ٧٦ — ٧٧ .

واليوم الآخر جنان نار قد اوجدوا في المذهب المختار
والنشر ثم الحشر للاجساد والهول في الموقف للعباد
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٦٣) عند أهل السنة والاستقامة للنبي حوض يسقى منهم المؤمنون دون الكافرين ، مقالات ح ٢ ص ١٤٧ ، لكل نبي حوض الا صالح فحوضه ضرع ناقه ، الدردير ص ٧٠ ، المعقبساوى ص ٧٠ — ٧١ ، عبد السلام ص ١٤٥ — ١٤٦ ، شرح الخريدة ص ٥٥ — ٥٦ ، حوض النبي حق ، الفتى ص ٨٦ ، اثبات الحوض ، الفرق ص ٢١٣ ، الحوض حق ، مقالات ح ١ ص ٣٢٢ ، تؤمن بالحوض الابانة ص ١٠ ، الحوض حق ، مقالات ح ١ ص ٣٢٢ ، تؤمن بالحوض ، الابانة ص ١٠ ، الحوض الانصاف ص ٥١ ، المعالم ص ١٢٤ ، النسخة ص ١١٦ ، وقد قيل شعرا :

وهو بشر مثل باقى البشر ، يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ؟ فائبات الحوض قائم على اثبات الكرامة . فاذا ما تم انكار الكرامة تم انكار الحوض (٢٦٤) . وكيف يكون الرسول وهو ارحم البشر اجمعين بهذه القسوة ، يمنع العطشان من الحوض ، وهو متدلى اللسان لاهث النفس ، والرسول انسان ؟ وماذا عن باقى الالم ان لم يكن لكل نبي حوض ؟ ولماذا يكون حوض صالح ضرع ناقة ان لم تكن المعجزة فى النبوة رصيذا فى الميعاد ، وبالتالي بحد الماضى المستقبل بتصوراته وتخبيلاته ؟ وتزداد التفصيلات فى وصف الحوض مكانا طولا وعرضا وعمقا ، ولونا ورائحة . فمن حيث الشكل هو حوض او نهر لا تنافس بينهما مادام المعنى واحدا وهو الدلالة وتخفيف عذاب العطش . وهو متصل بالجنة ونهرها ، وكلاهما كوثر فالحوض مصدر النعيم مثل انهار الجنة ، مع ان الكوثر لغويا تعنى الخير البالغ فى الكثرة وقد لا تعنى شيئا حسيا ماديا مكانيا . مكانه مع الوقف وقبل الصراط لان الناس يخرجون عطشى من القبور وكان الانسان فى القبر مازال له جسد ولسان وحلق يشعر بالعطش ! وقد يكون هناك حوضان : الاول قبل الصراط والميزان والثانى

ايماثنا بحوض خير الرسل ختم كما قد جاء فى النقل
ينال شرابا منه اقشوام وفوا بعدهم وقل يذاذ لمن منعوا
الجوهرة ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ .

وقيل ايضا :

ويلزم الايمان الحسب والحشر والعقرب والشواب
والسنثر والصراط والميزان . والحوض والفيضان والجنان
الخريدة ص ٥٢ — ٥٨ ، الجامع ص ٢١ ، الحصون ٩٥ .
والحوض والصراط والحسب والسوزن والبعت بلا ارتياب
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٦٤) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ثالثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ ٢ — هل هناك فرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟ (ا) المعجزة والكرامة .

في الجنة . الحوض قبل الصراط فالناس عطشى والحوض بعده ارهاصا للجنة . وقد يعترض من القدماء بأن الحوض لو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذي يتصب فيه من الكوثر وكان النار متوسطة بينهما ، او أنه يستحيل التغلب على هذه الصعوبة بالالتفاف والكبارى والسدود او ان القدرة الالهية ليس في استطاعتها الاجسابة الفعلية على هذا الاعتراض . مكانه على الارض المبدلة وهي ارض غير الارض التي غنيت ، ولا سبيل الى معرفتها الا بقياس الغائب على الشاهد . هو جسم مخصوص متسع الجوانب على ارض بيضاء كالفضة . فهو حوض حسي حتى لا يكون مجرد خيال او وهم ، متسع الجوانب تعبيرا عن الفيض والكرم على ارض بيضاء كالفضة تعبيرا عن الصفاء والنسور والطهارة . واتساعه لمسافة ما بين ايلة ومكة او ما بين صنعاء ومكة او بين بيت المقدس ومكة فهناك طرف ثابت وهو مكة وطرف آخر متحرك وهو ايلة او صنعاء او بيت المقدس . الاول في وسط الجزيرة والثاني في جنوبها او في شمالها . وقد تكون المسافة ما بين المدينة وبيت المقدس ، فتحل المدينة مكان مكة ، ويكون القياس شمالا لا جنوبا . وقد تكون المسافة في جنوب الجزيرة ما بين عدن وعمان على طول حضرموت حتى يحدث التقابل بين ظمأ حضرموت وري الحوض . وقد تتحدد المسافة اكثر بالمسيرة بين نقطتين ، فالمسيرة بين عدن وعمان شهرا ، وما بين مكة وايلة شهرا وما بين صنعاء والمدينة شهرين ، وقد كانت هذه الجهات تمثل اطراف الارض القصية في الجزيرة العربية ، وبالتالي يسدل قياسها على اتساع الحوض وكثرة الماء بالتقابل مع قحط الجزيرة (٢٦٥) .

(٢٦٥) حوض او نهر ولا تناق بينهما لان نهره في الجنة وحوضه في موقف القياس على خلاف في انه قبل الصراط او بعده وهو الاقرب والانسب . ويقال حوضان ، احدهما قبل الصراط او قبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون عطشى من قبورهم فيردونه قبل الميزان والصراط ، والثاني في الجنة ويسمى كوثرًا ، البيهقوري ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ ، جسم مخصوص متسع الجوانب يكسبون على الارض المبدلة وهي الارض البيضاء كالفضة ، ما بين طرفين ، ما بين ايلة ومكة

زواياه مربعة دليلا على الاتساق الهندسى . مستو مأوه ضد الهيجان ، صفحته هادئة ضد الامواج حتى يصبح الشرب فى هدوء وسكينة . لسونه ابيض ناصل مثل اللبن ، مثل كل شراب الجنة ، وطعمه اطحى من المسك ، ورائحته اطيب من رائحة المسك . امينه جبريل عليه حارس مع على ويصرف امته بالضرة والتججيل مما قد يدل على بعض الصور التى تنشا فى مجتمع الاضطهاد والانتقال من الفقر التام الى الغنى التام . من الناس من يشرب منه لدفع العطش ، ومنهم من يشرب للتذو ، ومنهم من يشرب لتعجيل المسرة . الشرب الاول حاجة ، والثانى متعة ، والثالث ازدياد . على الحوض ولدان صفسار ذكورا وانثا يخدمون الآباء والامهات ، وهى صورة المجتمع البدوى القبلى . فى ايديهم اكواب واقداح ومناديل لتجفيف الفم ، وعليهم قباب الزخرف والنقوش . قد تكون الاقبية من الديباج والمناديل من نور . بأيديهم اباريق من فضة واقداح من ذهب . كيزانه كنجوم السمسماء باعتبار العدد او اللعنان . يسقى الولدان آباءهم الا من سخط الله عليهم فلا يسقونهم فيتفرق الولدان عن آباءهم وامهاتهم وتمحى عاطفة الرحمة والبر بالولدان فى يوم الغراق ، وكان الله يفرق بين الابن وابيه والبنت وامها على الحوض . من شرب منه يوم القيامة لم يظلم ابدا وكان فى شربه اعظم لذة من شراب الجنة . ولا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار ، وكان من يخل النار قد قدر له العطش فى الاولى وفى الآخرة ، قبل الحساب وبعده (٢٦٦) . بل ولا يشرب

أو ما بين صنعاء وآنيته أكثر نجوم السماء ، حوض كما بين ايلة الى مكة . له ميزابان من الجنة ، اكليله بعدد نجوم السماء ، شرابه ابيض من اللبن ، واحلى من العسل ، واطيب رائحة من المسك ، الانصاف ص ٥٣ ، بين عدن وعمسان نحو شهر ، بين صنعاء والمدينة حوالى شهرين ، ما بين مكة وايلة نحو شهر ، ما بين المدينة وبيت المقدس ، تفصل الله عليه بالاتساع ابعد من مكة الى بيت المقدس ومذكور فى القرآن « انا اعطيتك الكوثر » ، وفى الحديث « انا فرطسكم على الحوض » .

(٢٦٦) منهم من يشرب لدفع العطش ، ومنهم للتذو ، ومنهم لتعجيل

منه كل من ينكره وكأن انكار الحوض يحتاج الى عقاب بالعطش ، وهى حجة تهديدية توعدية اكثر منها حجة عقلية وكان الاجتهاد والراى جريمة يستحق صاحبها العقاب ، كما قد يدعى على المنكرين له بالآل يشربوا منه هجوما على الشخص دون حوار مع الانكار . مع أن الانكار هو نوع من تأويل الحوض بالخير الكثير أو النبوة أو القرآن أو الرضا والرضوان (٢٦٧) . ولا يمكن رد الانكار الى أثر خارجى دون تناول للصورة ذاتها ، هل هى حس أم تخيل ، واقع أم ايهام ، حدث تاريخى أم بنية نفسية ؟ لذلك قد لا يكفر منكروه بل يخطأ فحسب لانه مما لا يجب اعتقاده (٢٦٨) . وعلى هذا النحو لا يقع التعطيل فقط فى الالهيات بل يقع ايضا فى الاخرويات . وهو قائم أساسا على رفض مادية المعانى وحرفية النصوص .

المسرة . أطفال المسلمين ذكورهم واناثهم حول الحوض ، عليهم اقبية الديباج ومناديل من نور ، ويأيدوهم اباريق الفضة واقداح الذهب ، يستقون آباءهم وامهاتهم الا من سخط في نفوسهم فلا يؤذن لهم أن يسقوه البيجورى ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ ، الفصل ح ٤ ص ٨٧ ، معالم ص ١٢٤ ، الخيالى ص ١١٦ ، الاسفراينى ص ١١٦ .

(٢٦٧) من كذب به لم يصبه الشرب يومئذ ، الانصاف ص ٥٣ ، من خلف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة والظلمة والفسقة والمعلنه يطردون من الحوض لانكارهم له . وقيل هو الخير الكثير أو النبوة والقرآن ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٧ ، من انكر الحوض منع من الحوضين ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ ، الفرق ص ٣٤٨ ، أنكره المعتزلة ، مقالات ح ٢ ص ١٤٧ ، لا استقام الله منه ، الابانة ص ٦٦ ، الاصول ص ٢٤٦ ، انكرت المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى ، وقالوا أن الحوض عبارة عن الرضا والرضوان بتفضل الله به على من شاء من عباده ، المطيعى ص ٦٣ ، وانكرته الجهمية والضرارية ، واقرت به الكرامية مع اختلاف الدافع (عند الكرامية حسى وعند الجهمية والضرارية نقلى) الاصول ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، المحصل ص ١٧٢ ، الغساية ص ٢٩٣ ، الطوالع ص ٢٢٧ ، الشرح ص ٣٧٤ — ٧٣٥ .

(٢٦٨) يرد الاشاعة انكار جهم له الى تقليد السمنية ، التنبيه ص ٩٩ ، والحقيقة أنه لا يكفر منكروه بل يفسق وهو مما لا يجب اعتقاده ، البيجورى ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ وعند البعض الآخر يكفر من أنكر الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ، الفرق ص ٣٢٧ .

وأخيرا يأتي القصاص كأحد أحداث الموقف ، قصاص المظلوم من الظالم وكأن أداء حق البشر قبل الحساب سابق على أداء حق الله بعد الحساب (٢٦٩) . وهو مشابه لقوانين الاستحقاق والتعويض والاحباط والتكفير والموازنة وبالتالي يكون أدخل في العدل منه في المعاد أو يكون المعاد تحقيقا لمبادئ العدل . ولكن ألا يكون القصاص هنا رغبة في الانتقام لا يجوز في هول الموقف ؟ ألا يكون تسرعا في تطبيق شخص للعقاب وأخذا بالثار دون انتظار الحساب ؟ ألا تغيب فيه روح التسامح لا من الإنسان ولا في غيره . انه في الحقيقة سبق للحساب فقد يكون لدى الإنسان عذر مقبول أو دافع نبيل . وهل يجوز للإنسان أن يقتص بيده أم أن الله هو الذي يقتص له كما يقتص له الإلهام في الدنيا ؟ وإذا ما اقتص المقتول بيده من قتله فكيف يحاسب القاتل ؟ هل يبعث من جديد حتى يتم حسابه وينال عقابه ؟ وهل هناك قصاص من القاتل عندما يقتل قاتله في الدنيا ؟ ألا يكون ذلك أشبه بدوره لا نهاية لها مثل الأخذ بالثار في صعيد مصر ؟ وكيف يكون القصاص بين الحيوانات وهي غير مكلفة خاصة إذا قام الله بذلك بنفسه ؟ هل وضع الله قانون الغاب ؟ هل أكل القوى للضعيف قانون طبيعي من صنعه ؟ هل يقتص الله من الأسد لانه أكل أرنباً أو من القطاة لانها أكلت غاراً ؟ وكيف يعيش الأسد والقط ؟ ولماذا لم يضع الله فيها عقلا كما وضع

(٢٦٩) قيل أنهم يحبسون هناك لأجل المظالم التي بينهم حتى يتطهروا منها وهو المسمى بموقف القصاص . والقصاص فيها بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق . وأن تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز ، الفقه ص ٨٦ ، القصاص هو المساواة بالمثل ، أخذ حسنات الظالم وأعطاهم للخصوم في مقابلة المظالم إذ ليس هناك الدنانير والدراهم . هذا حق في العباد . وقد ورد في خصوصية الحيوانات أنه سبحانه يقتص للشاة العجاء من القرناء ثم يقول لها كوني ترابا وحينئذ يقول الكافر ياليتني كنت ترابا ، شرح الفقه ص ٨٦ ، واختلفوا في الاقتصاص لبعضها على ثلاثا أقاويل : (أ) يقتص لبعضها من بعض في الموقف ، ولا يجوز الانتصاف والعقوبة بالنار أو بالتخليد في العذاب لأنهم ليسوا بكافرين (ب) لا قصاص بينهم (ج) الله يعسوس البهيمة عند الجبائي ، مقالات ج ١ ص ٢٩٤ .

في الانسان ويكون ذلك اصلح لها من القصاص ؟ واذا كان الصيصاد يصطاد الاسد والسبع يأكل القط في الدنيا فلماذا لا يكون ذلك قصاصا ؟ يتضح من ذلك ان السمعيات لا يمكن ان تتأصل الا على نحو عقلى اسوة بالعقليات ، خاصة وان معظمها قد اتى من الشروح المتأخرة ومستهدا من كتب التصوف حين توقف العقل فاستهدت العقائد الاشعرية مادتها منه .

٢ — الحساب ، والميزان ، والحفظة ، والكتبة ، وانطاق الجوارح .

بعد الموقف والحوض والقصاص يأتى الحساب ، والميزان ، والحفظة والكتبة ، وانطاق الجوارح . واثبات احدها يؤدي الى اثبات الآخر ، كما ان تاويل احدها يؤدي الى تاويلها كلها (٢٧٠) . ويبدأ الحساب بالوقوف بين يدي الله . ولا يعنى الوقوف هنا الحركة وانتصاب القامة بقدر ما يعنى بداية الحساب والامثال امام القاضي في ساحة العدالة (٢٧١) . ثم يبدأ الحساب بعد الوقوف . والحساب يعنى التحقيق الفعلى والنفائى لقانون الاستحقاق . ومع ان الله يعلم كل شيء ولا غائبة تعسود عليه

(٢٧٠) مذهب اهل الحق من الاسلاميين القول بالحثر والنشر وعذاب القبر ومسألة منكر ونكير ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب ، الفساية ص ٢٩٣ ، ص ٣٠١ — ٣٠٣ ، المواثف ص ٢٨٢ — ٢٨٤ ، العقيدة ص ٢ ، كل ما ورد من الاخبار المستقبلة في الآخر مثل الثواب والعقاب ومثل الميزان والحساب والصراط ، وانقسام الفريقين ، فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به ، واجراؤها على ظاهرها ، ولا استحالة في وجودها ، المل ح ١ ص ١٥٧ ، عند الاثساعرة ما ورد به السمع مسن الاخبار عن الامور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها ، المل ح ١ ص ١٥٦ .

(٢٧١) عند اصحاب الحديث واهل السنة الوقوف بين يدي الله حق ، مقالات ح ١ ص ٣٢٢ ، وما يجب الايمان به هو الوقف لجميع العباد ، المطيعى ص ٦٧ ، الله يوقف العباد ويحاسب المؤمنين ، الابانة ص ١٠ .

من الحساب ولكنه صورة القضاء العادل حتى يعرف الانسان اعماله .
 حسنات او سيئات ، وحتى تعطى له كل الفرص للدفاع وللحاجة . الغاية
 من الحساب اقناع الانسان وليس فرضا عليه ، واعطاؤه اكبر فرصة
 للدفاع عن النفس لا أن يكون متهما لا يعرف التهمة ، ويصدر عليه
 الحكم وهو لا يعرف السبب كما تصور ذلك الروايات الانسانية والآداب
 عند كل الشعوب . وقد لا يحتاج الانسان الى حكم يصدر عليه من حاكم
 أو قاض اذ يحكم على نفسه بنفسه بعدما يشهد على نفسه . وليس
 الهدف من الحساب معرفة قدر الاعمال من حيث الكم فحسب بل
 أيضا معرفة الكيف . فالقياس كمى وكيفى في آن واحد حتى يتحقق
 العدل . وبالرغم من أن الحساب علنى الا أن الله قد يخفى سيئات العبد
 عن العباد حفاظا على كرامتهم وتسترا على سوءاتهم ، مغفرة لهم
 وكان المغفرة تتم مباشرة قبل السؤال والجواب وبلا توبة . كما تتفاوت
 درجات الحساب ، منها اليسير ومنها العسير ، منها الجهر ومنها
 السر ، الحساب منه الفضل ومنه العدل . ويكون الحساب فردا فردا .
 قد يطول عند البعض وقد يقصر عند البعض الآخر . ولكن من الذى يقوم
 بالحساب ؟ قد يقوم الله نفسه به ، وقد ينيب الملائكة عنه وقد يقوم به
 الله والملائكة معا . ولكن هل يتحدث الله بصوت قديم بالكلام صفة
 قديمة أم بصوت مخلوق لان الصفات حادثة ؟ هل يخلق الله صوتا فى اذن
 السامع أم يكشف عن الانسان الحجاب ليعلم الحساب دون
 صوت (٢٧٢) ؟ وقد يتم الحساب من خلال الطير من تحت العرش فلتنطق

(٢٧٢) اثبات الحساب نصا ، الشرح ص ٧٢٦ ، المحاسبة من
 الله للعباد حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، أصل التوحيد . . آمنت
 بالحساب ، الفقه ص ١٣ ، وكذا المجازاة والمحاسبة ، العضدية د ٢
 ص ٢٦٤ ، اثبات الحساب ، الفقه ص ١٨٤ ، الانصاف ص ٢٨ ،
 والفائدة ان المحاسبة لا ترجع الى الله بل أن يشاهد العبد مقدار
 اعماله ، ويعلم أنه مجزى بالعدل أو يتجاوز عنه بالطف ، الاقتصار
 ص ١١٠ ، الحكمة فى الحساب ان الله يعلم تفاصيل اعمال العباد ،
 الدواني د ٢ ص ٢٦٤ ، حسنات وسيئات ، الكنبوى د ٢ ص ٢٦٤ —

بمناظر صاحبها فيأخذها الملك وينادي على صاحبها ويدفعها له بيمينه أو بعد ثقب ظهر الكافر ويأخذها منه بشماله ! غل انسان الزم طائر في عنقه أى حمل مسؤوليته ونتائج أعماله وليس طيرا حقيقيا حول العنق . واليهين حسن والشمال سوء طبقا للسنة في اللعام باليد اليمنى ودخسول المسجد بالرجل اليمنى . ويستغل ذلك في السياسة لجعل السلطة أهل اليمن والمعارضة من أهل اليسار ، فتحسن السلطة وتقيح المعارضة (٢٧٣) . ويستثنى الملائكة والانبياء وسبعون الفا من هذه الامة ومن تبعهم من الحساب . وهم الذين وصلت أعمالهم الحسنة من البداة بحيث تصبح نتيجة الحساب معروفة سلفا . وأفضل من يحاسب وأولهم أبو بكر . وماذا عن الصبية والمجانين والمعذبين في الارض ؟ ولماذا يستثنى سبعون الفا يتبع كل منهم سبعون الفا فتكون النتيجة ٩٠٠.٠٠٠.٠٠٠ أى ما يقارب الخمسة مليارات وهو ما يعادل سكان الارض تقريبا ؟ وهل التقليد يغنى عن الحساب ؟ وان استثناء المعصومين من الحساب يدل أيضا على اثر شيعى وان كل فريق يستثنى أصحابه من الحساب ويضع فيه خصومه . وتكون أمة الاسلام آخر امة في الحساب مع أنها اولها في الفضل والخير . فهل هذا عدل أم كرم أم

٢٦٥ ، الخلقى ح ٢ ص ٢٦٤ - ٢٦٥ ، الحساب الطاف الحساب ، فلا يطلع الله أحدا على سيئات العبد بل يخبره بها ويهيس بأنه قد غفرها له . قد يكون الحساب من الملائكة وقد يكون من الله ، الدردير ص ٥٨ - ٥٩ ، الحساب لغة هو العدد ، واصطلاحا توقيف الله العباد في المحشر مع أعمالهم قولا وعملا . لا يكلمهم الله بكلام قديم ، يحشر ولا بصوت كأن يزيل عنهم الحجاب أو بصوت يخلقه الله . ويستثنى منهم المعصومون وهذه الامة وان كانت آخر الامم تقدم في الحساب حتى لا تقضى ، شرح الخريدة ص ٥٢ - ٥٣ ، كل واحد من السبعين الفا يتبعه سبعون الفا أو أكثر يجعلهم الله آخر الامم فلا تطول أقسامتهم في القبور . وأول من يحاسب فلا يطول وقفهم في الحشر ، الدردير ص ٥٨ - ٥٩ ، العقباوى ص ٥٨ - ٥٩ ، المطيمي ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢٧٣) يقول لطير من خزائنه تحت العرش تلتصق بعنق صاحبها فيأخذها الملك وينادي صاحبها ويدفعها له بيمينه أو بعد ثقب ظهر الكافر ويأخذها منه بشماله ، العقباوى ص ٥٨ - ٥٩ .

موضوعية صرفة ؟ هل لان اخطاءها قليلة أم ان مسؤولياتها جسام ؟ ليست محتلة ومتخلفة ومتهورة ومستغلة ومجزاة ومغربة ولا بمالية ، تعرف الحق ولا تعمل به وهو أسوأ مما لا يعرف الحق ؟ هل سيكون ترتيب الحساب للامم طبقا لترتيب ظهور الانبياء وهو أقرب الى العدل ومراعاة لتطور التاريخ ؟ مع العلم بأن آخر المحاسبين هو أطول الوافدين والمنتظرين ! لذلك كان الفضلاء أول المحاسبين من كل أمة واسلهم واسرعهم حسابا . وإذا تم انكار الحساب لكل أو حساب الكفار وحدهم فلان نتائج الاعمال جزء لا يتجزأ منها وتحتوى على الثواب والعقاب من داخلها . فالحساب هنا زيادة خارجية وضافة صورية على شيء قد تحقق بالفعل . وكيف يحاسب من جهل الحق نظرا ، وهو حال الكفار ، ولم يجد عليه برهانا ؟ قد يحاسب على أعماله الطبيعية وعقله البشريى بطريقة أسرع وأسهل وأخف (٢٧٤) . ويكون الحساب والمسائلة أى السؤال والجواب واخذ الاقوال وفتح محضر التحقيق حتى يمكن نزع الاعتراف من المتهم حتى تثبت التهمة عليه (٢٧٥) .

وبعد الحساب والمسائلة يأتى الميزان . اذ هناك ترتيب فى أمور الحساب . الميزان قبل الصراط وبعد الحساب (٢٧٦) . والسؤال هو : هل هو ميزان ذو لسان وكفتين ؟ ولماذا تكون الكفتان من ذهب ؟ وهل هناك صنع أى وحدات قياس ؟ (٢٧٧) والذهب مادة قيمة تسترعى الانتباه

(٢٧٤) أنكرت السالمية بالبصرة حساب الكفار فى الآخرة . وعند الموزنية لا حساب ولا ميزان ، الاصول ص ٢٢٥ — ٢٤٦ .

(٢٧٥) أما المسائلة فما يجب اعتقاده لقوله « فورك لتسألنهم اجمعين » ، وقومهم لانهم مسؤولون ليسأل الصالحين عن صديقهم ، الشرح ص ٧٣٦ .

(٢٧٦) هل الميزان قبل الصراط بعد الحساب أو بعد الصراط ؟ قولان : والغالب أن الميزان قبل الصراط ، الطبع ص ٦٠ — ٦١ . ص ٦٥ — ٦٦ ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٦ ، شرح الخريدة ص ٥٥ .

(٢٧٧) اختلفوا فى الميزان فائتبه اهل السنة . اثبت الميزان حق ،

وتشبه الخيال وتدل على العظمة والشرف أكثر من الحديد والنجاس .
 فينضم قياس المرتبة والشرف والاولى الى قياس الغائب على الشاهد .
 ولكن ما هو الموزون ؟ اذا كانت صحائف الاعمال فهي رقائق ، صحف
 من ورق او جلد ، نقلها او خففتها لنوعها وليس للكتابة فيها . هل
 الموزون جسم يخف ويتقل ؟ هل هو كاغد مكتوب عليه خيرات العباد
 وشروهم ثم يخلق الله فيه ثقلا او خفة فيترجح به الميزان ؟ ان لكل شيء
 ميزانا ، المعيار للخفة والثقل ، والمكيال للاحجام ، والذراع والفرسخ
 والميل للمسافات ، والعدد للمعدودات ، وميزان الاعمال والاقوال ما يليق
 بها . ومع ذلك يظل السؤال هل الموزون الاعمال أم صحائف الاعمال ؟
 المعانى والقيم أم تشخيصها في صحف مكتوبة ؟ وهل الاعمال حبر على
 ورق ، ومداد على صحائف ؟ وماذا عن صنف الوزق أو الجلد وعسدد
 الصحائف ؟ قد تكون صحائف الخير على ورق رقيق شفاف ، وصحائف
 الشر على ورق غليظ مترجح كفة الشر على الخير . وما نوع الخط ونظامه
 وكيفية كتابته ؟ فقد يكتب الكثير فى مساحة قليلة ، وقد يكتب القليل فى
 مساحة كبيرة على ما هو معزوف فى فن الخط العربى . توزن الحسنات
 فى كفة من نور وتوزن السيئات فى كفة أخرى من ظلمة وكان نوع الاعمال
 يؤثر فى كل كفة تأثيرا من نوعه . والامر كله تشبسيه وتخيل تعبيرا عن
 احكام قيمة . ولكن هل يمكن اثبات الميزان ونفى وزن الاعراض لانها
 لا وزن لها ؟ وكيف تدخل الاعراض فى الحساب ؟ ان عدم وزن الاعراض
 هو أحد حجج النفى وبالتالي يكون الموقفان اما اثبات الميزان الجسى

الفرق ص ٣٢٦ ، الفقه ص ١٨٤ ، الابانة ص ١٠ ، الميزان حق ،
 العضدية د ٢ ص ٢٦٤ ، له لسان وكفتان ، مقالات د ٢ ص ١٤٦ —
 ١٤٧ ، الميزان له كفتان ، الكتاب ص ٦ ، وأثبت القاضى الميزان على
 المجاز ، فالعدل ليس ثمة ثقل وخفة ، الشرح ص ٧٣٥ — ٧٣٦ ، ميزان
 من كفتين من ذهب ، الفصل د ٤ ص ٨٦ — ٨٧ ، والوزن حق ، النسفية
 ص ١١٥ ، بكفتين ولسان ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٦ ، ومن النصوص
 « ونضع الموازين بالقياس ليوم القيامة » (٢١ : ٤٧) « فلا نقيم لهم يوم
 القيامة وزنا » (١٨ : ١٠٥) « فمن ثقلت موازينه » الارشاد ص ٣٧٩ —
 ٣٨٠ .

أو اثبات الميزان المعنوي (٢٧٨) . ويزداد تفصيل الصحف ، نوعها
ومكان تعليقها وكيفية أخذها وقراءتها . فكتاب المؤمن ابيض ، وكتاب
الكافر اسود . وهي لغة النور التشبيهية التي تعبر عن التقابل بين
النور والظلمة تشبيها للحسنة والسيئة . ولكن كيف تاتي الكتب وتعلق
في العنق ؟ تطيرها الريح من خزانة تحت العرش فلا نخطيء كل صحيفة
عنق صاحبها ثم تأخذها الملائكة فتعطيها لهم باليد . الى هذا الحد

(٢٧٨) توزن في احدى كفتيه الحسنات وفي الاخرى السيئات . فمن
رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ، مقالات
د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، ويزن الاعمال ، الانصاف ص ٢٨ ، ص ٥١ —
٥٢ ، المعالم ص ١٣٤ ، شرح الفقه ص ٨٤ — ٨٦ ، كفة نوارنية بهـ .
الحسنات على يمين العرش ، والسيئة مظلمة قبيحة على شماله . وقبل
أن توزن الكتب هناك صنع بهما تفاوت الموزون ، الدردير ص ٦٥ —
٦٦ ، وعند الاشاعرة الموزون صحائف الاعمال المرجسائي د ٢ ص
٢٦٤ ، اجاز الاشاعرة ذلك فالوزن للصحف التي كتبت فيها اعمال بني
آدم الاصول ص ٢٤٦ ، والراجح وزن الكتب لا الاعمال نفسها ، المطيعي،
ص ٩٤ ، الاسفرايتي ص ١١٥ ، وقد قيل في العقائد شعرا .

ومثل هذا السوزن والميزان فتوزن الكتب أو الاعمال
الجوهرة ص ٧٩ البيجوري د ٢ ص ٧٩ — ٨٠ عبد السلام ص ١٤٢ —
١٤٣ وايضا :

كما وزن كتب الاعمال لاعينها في أرجح الاحتمال
الوسيلة ص ٩٤ وايضا :

وواجب اخذ المعابد الصحف كما في القرآن نصا عرفنا
الجوهرة د ٢ ص ٧٧ — ٧٨ ، المطيعي ص ٦١ وايضا :

ومثل ذلك سائر السبعينية والكتب والميزان والصحيفة
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ ، قال قائلون باثبات الميزان ، واحالوا أن تسوزن
الاعراض في كفتين ولكن اذا كانت حسنات الانسان أعظم من سيئاته
رجحت احدى الكفتين على الاخرى فكان رجحاتها دليلا على أن الرجل من
أهل الجنة . وكذلك اذا رجحت الكفة الاخرى السوداء كان رجحاتها دليلا
على أن الرجل من أهل النار ، مقالات د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، الاقتصاد
ص ١٠٠ — ١١١ ، الفاية ص ٣٠٢ — ٣٠٦ ، وعند الكرامية تسوزن
الاعمال بأن توزن أجسام يخلقها الله بعد الاعمال ، الاصول ص ٢٤٦ .

بلغت دقة التصوير ! ولماذا لا تأتي في اليد مباشرة وتأتي على حركتين ؟
ويدخل ابوبكر كرئيس بلا صحف لان حسناته يديهية واكثر من سيئاته .
وعبر اول من يأخذها بيمينه كدليل على منهجين ، النص عند ابي بكر والواقع
عند عمر ، وابو مسلم اول من يأخذها بشماله لانه اول من حارب النبي
يوم بدر . فهذا تصوير لمواقف دنيوية . باتى لياخذ كتابه بيمينه فيجذبه ملك
فيخلع بده فيأخذه بشماله وراء ظهره ، وهى صورة فنيصة اقرب الى
الحركات المسرحية لتصوير الصراع بين الخير والشر والتقابل بين
الحسنة والسيئة . واذا كانت « لا اله الا الله » مكتوبة في صفحة فانها
تبادل كل السيئات وكان الاعلان عن التوحيد مجرد عبارة مكتوبة وليست
شهادة فعلية بالقول والعمل ، بالاقرار وبالفعل . وهل يقرأ كل انسان
كتابه ام يقرأ عليه ؟ وماذا عن الامى ؟ وماذا عن الاعمى او الاصم ؟
وباية لغة تكتب الصحف وتتم قراءتها ؟ (١٢٧٩) والذي يزن الاعمال هو
جبريل مع انها ليست وظيفته . ويقوم ميكائيل امينا على جبريل منعما
للسهو او للخطا (٢٨٠) . ولكن هل يزن اله بنفسه ام ينظر الى الملائكة
تزن بدلا عنه ؟ وقد توزن بعض الاشياء بذاتها في غير ما حاجة الى وزن ،
الحكم بالنفس على النفس . فهل هذا ممكن ؟ هل تتوفر الامانة في حساب

(٢٧٩) من يدفع صحف العباد ؟ الريح تطيرها من خزانة تحت العرش
ملا تخطى صحيفة عنق صاحبها كل احد فيعطى كتابه . الجمع بينهما ان
الريح تطيرها أولا من الخزانة فتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهم
الملائكة فتأخذها عن اعناقهم وتعطيها لهم بأيديهم . البيجورى ج ٢ ص
٧٧ — ٧٩ ، عبد السلام ص ١٤٢ ، شرح الخريدة ص ٦٠ ، وقيل في بعض
الآثار : يشخص رجل يوم القيامة على رؤوس الخلائق فيعرض عليه ٩٩
سجلا مملوءة سيئات . فيقال له احضر وزنك . قيل : فيوضع في كفة فيحار
العبد . فيقال له : هل تعلم لك خبيثة او حسنة ؟ قال فيه حسنة . او
يقول : يا رب لا اعلم شيئا . فيقول : تعال بل لك عندى خبيثة فيخرج له
بقدر الاصبع فيقول ما تعنى هذه في جنب هذه السجلات فاذا فيها
« لا اله الا الله » ، الانصاف ص ٥٢ ، وقد نطق القرآن بنشر الصحف
« واذا الصحف نشرت » ، الشرح ص ٧٢٦ .

(٢٨٠) والذي يزن الاعمال جبريل وعنده ميكائيل امين عليه .
العتاوى ص ٦٥ — ٦٦ .

الذات خاصة ولو كانت السسينات أعظم ؟ وما السبب ؟ هل انشغال الملائكة وترفع الله أم بلاء وامتحان للمؤمن أو ثقة به ؟ وماذا لو رغب المؤمن أيضا زيادة مراتبه في الجنة وانفاض المكيال ووفى الميزان ؟ ولماذا يستثنى سبعون ألفا من الميزان يدخلون الجنة بغير حساب ولا حصف ؟ وبأى مقياس يتم الاختيار ؟ وهل هو ميزان واحد بالرغم من تعدد الخلق أم هي موازين عدة متشابهة يجمعها اسم الجنس أو النوع ؟ إن كل هذه التساؤلات تجعل الميزان مجرد صورة حسية للمعدل والقسطاس سيرا على طريقة التخيل وهي أساس الإعجاز عند البلاغيين ، ولا ترفض احالة الموضوع كله الى مقررات العقول . فالتأويل هو السبيل للخروج من جدل الاثبات والنفي . وجعل الموضوع كله خارج عقول البشر هو هدم لامكانية تأسيس العلم طبقا لنظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . والاثبات ثم التوقف في كيف تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف (٢٨١) .

(٢٨١) يقول الجويني مثلا « لا يستحيل ذلك في العقول » الارشاد ص ٣٧٩ ، ويقول المطيعي « وهذا خارج عن عقول البشر » . واما تأويل الميزان بتمام المعدل كما ذهب المعتزلة فهو عناد ومكابرة ... اثبات الميزان من غير اثبات للكيفية ولا قياس على موازين الشعير والحنطسة ، المطيعي ص ٦٠ — ٦١ ، لا يجوز لاحد أن يقول على الله ما لم يخبرنا به من الكفتين واللسان وغيرهما . نحن بخلاف موازين الدنيا ، وأن ميزان من تصدق بلؤلؤة أو بدينار أثقل من تصدق بلذاته . فليس هذا وزنا . وأن ميزان مصلى الفريضة أعظم من ميزان مصلى التطوع ... من قاس الميزان بتمام المعدل كما ذهب المعتزلة فهو عناد ومكابرة ... اثبات كالفريسطون ، الفصل ج ٤ ص ٨٦ — ٨٧ ، وقد حمل أحمد الكيال الميزان على العالمين والصراط على نفسه والجنة على الوصول الى علم من البصائر ، والنار على الوصول الى ما يضاده ، الملل ج ٢ ص ١٢٢ ، وعند أهل السنة يأتي ابطال الميزان من أهل البدع مثل جهنم والمعتزلة . فقد قالوا ان الموازين ليست بمعنى كفات والسن ولكنها المجازاة ، يجازيهم الله بأعمالهم ، وزنا بوزن ، وأنكروا الميزان . وقالوا يستحيل وزن الاعراض لان الاعراض لا ثقل لها ولا خفة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، عند المعتزلة الميزان هو المعدل في الحكم ، وعدم الميل الى الظلم في القضاء . المرجاني ج ٢ ص ٢٦٤ ، التفتازاني ص ١١٥ ، الخبالي ص ١١٥ — ١١٦ ،

ومادامت هناك صحف منشورة أو معلقة فهناك كتبة ، وكتبة من الملائكة . ومادامت هناك صحيفتان فهناك ملكان وكان ملكا واحدا لا يكفى لكتابة الحسنات والسيئات أو أن البد الكريمة التى تخط الحسنات تستغنى عن تخط السيئات . وكيف يكون هناك ملاك للسيئات ؟ اليس ذلك تناقضا بين الفاعل والفعل ، بين الشخص والوظيفة ؟ الأقرب الى كتابة السيئات أن يكون الشيطان الذى يسر بكتابة السيئات ويحزن لكتابة الحسنات . وابن سحنون الكتابة فى الدنيا مكان الحدث أم فى الآخرة مكان التسجيل ؟ وبأى لغة وبأى قلم وفى أى قرطاس ؟ وهل يخفى على علم الله شيء حتى تدون أعمال العباد ؟ قد يكون ذلك احتراما للتدوين وتنفيذا للشرع فى كتابة الوصاية والديون والعقود . وهل يعرف الملائكة القراءة والكتابة وعديدا من اللغات واللهجات للامة الاسلامية ؟ وماذا عن الامم والشعوب الاخرى ولغاتها وأعمالها وقيمها ؟ هل هناك مقاييس للحكم على الأعمال ؟ وهل الأعمال من الوضوح بحيث يسهل تصنيفها بين الخير والشر ؟ وكيف يمكن تقييم الفعل وهو متشابك بين النية والغاية ، بين القدرة والقيمة ؟ وهل على الملك ملاك الى ما لا نهاية ؟ وهل على الجن والشياطين والانبياء والاولياء والصالحين ملائكة ؟ وماذا يفعل ملك الشمال الذى لا يجد شيئا يكتبه للملائكة والانبياء

الاسفراينى ص ١١٥ ، من المعتزلة من أحله عقلا ، ومنهم من جوزه ولم يحكم بشيئته كالعلاف وابن المعتز . فقالوا : يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تناووت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقية . ولهم حجتان : (١) الأعراض لا توزن ، الموافق ص ٣٨٢ ، لذلك أنكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب ، شرح الفقه ص ٨٦ ، وتأويل المعتزلة عند أهل السنة عناد ومكابرة ، شرح الخريدة ص ٥٥ ، والحقيقة أن ذلك يتفق مع قول المعتزلة فى الموازنة أن الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها ، وأن السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، كما أنكر جهم مع المعتزلة الميزان ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٠ ، الإنصاف ص ٧٠ ، أنكر الجهمية أن يكون لله ميزان يزن فيه الخلق أعمالهم . من أنكر الميزان فسر به بك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما ، الاسفراينى ص ١١٥ .

والاولياء والصالحين والمعصوم ، في حين يثن ملك اليمين من كثرة الكتابة وتدوينه للحسنات ؟ وماذا سيفعل ملك اليمين الذى لا يجد شيئا يكتبه للكفار وللذين حبطت اعمالهم بينما يثن ملك الشمال من كثرة كتابته للسينات والمعاصي ؟ هل في ذلك مساواة للاعمال ؟ واذا كان الكتبة يفارقون الانسان في اوقات البول والغائط وعند الجماع والغسل ولا يفارقونه ما دون ذلك ولو كان في بيته جرس أو كلب أو صورة فهل يمكن للانسان ان يأتى ما يشاء من افعال في هذه الاوقات وهو ضامن عدم التسجيل عليه ؟ ولماذا لا ينلحق الحفظة المبيد في هذه الاوقات مثل الكتبة ويصرحون على مصاحبته ؟ هل يحفظونه من الضرر أو لما يصدر عن الانسان من قول أو فعل أو اعتقاد ؟ وهل الانسان عاجز عن ان يحرس نفسه بنفسه ؟ وكيف تقع المصائب للانسان وعليه حفظة ؟ واذا كان القدماء لا يعرفون كيفية ذلك فلماذا ادخاله في علم العقائد ، وهو علم مهمته النظر والبحث عن الاسس العقلية التى تقوم عليها دعما للتشبهات عنها ؟ (٢٨٢) وقد تزداد التفصيلات حول المكتسوب والكتبة . فالمكتوب ليس الاقوال بل الاعمال والاعتقادات والنيات كذكر

(٢٨٢) عند اهل السنة كتابة الملائكة لاعمالنا حق ولا يدري احد كيف ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ ، وجوب الايمان بان على الشخص حفظة وكتبة من الملائكة . ماذا يعنى الحافظ ؟ هل هو الحافظ من الضرر أو الحافظ لما يصدر عن الانسان من قول أو فعل أو اعتقاد ؟ الحفظة لا يفارقون المعبود بخلاف الكتبة الذين يفارقونه في البول والغائط وعند الجماع والغسل ، ولا يفارقونه ما دون ذلك ولو كان في بيته جرس أو كلب أو صورة ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

بكل عبيد حافظون وكلوا وكاتبسون حيرة لن يهملوا
من امره شيئا فعل ولو ذهل حتى الانسين في المرض تقبل
محاسب النفس وقلل الاملا قرب من جد لامر وصلا
الجوهرة ج ٢ ص ٥٧ — ٥٩ وقيل ايضا :

والعرش ثم اللوح والكبرى وكاتبى اعمال كل حصى
وقسلم وحافظين دوما حقبسات ليلسة ويوما
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

انقلب سرا بعلامة يعرفونها بها . ولكن اليس من الاقوال ما هو بمثابة
الامعال ، فالكلمة اعلان عن حق وأمر بفعل ؟ ولماذا لا تكتب الاقوال
بيننا نكتب النيات والاعتقادات ؟ وماذا تفعل الكتبة بما يهتم الانسان
به دون ان يفعله ؟ وماذا تفعل بما تاب الانسان عنه ؟ هل تبحوه ؟ وماذا
تفعل بالافعال الجماعية لاي الافراد تنسبها ؟ وكيف تحدد الكتبة
المسؤولية في الامعال المشتركة ؟ واذا كانت افعال الصبية والمجانين
لا تدون لانها ليست افعال تكليف فهل لهم كتبة وماذا يفعلون ؟ وماذا
تفعل الكتبة في افعال الكفار كيف تقيها خاصة اذا اتى الكافر بافعال
صادقة حسنة النية ؟ وقد يزداد العدد من اثنين الى اربعة او عشرة
او عشرين ، عشرة بالنهار وعشرة بالليل بالتناوب وكان الملائكة ينتابها
تعيب ونصب ! بل وتتحدد اماكنها : واحد عن يمينه ، وواحد عن شماله ،
واثنان بين يديه ، واثنان على حاجبيه ، وواحد قابض على ناصيته ،
ان تواضع رفع وان تكبر خفض ، واثنان على شفتيه لا يحفظان عليه
الا الصلاة ، والعاشر يحرسه من الحية ان تدخل فاه ! فاليمين
والشمال مفهوم لتدوين الحسنات والسيئات . ولكن ما وظيفة الملكين
بين يديه وعلى حاجبيه ؟ هل يكتبان ما تفعل يداه وما تنظر عيناه ؟
واذا كانت وظيفة الاثنين على الشفتين الحفاظ على الصلاة غاين صدق
النية والعزم دون ما حاجة الى ملكين ؟ ام ان وظيفتهما تدوين الاقوال
وكل ما يخرج او يدخل من النعم ؟ اما هذا العاشر الذي يحرس الانسان
من ان تدخل الحية في فيه غاين هذه الحية وماذا تعنى ؟ وهل رأينا انسانا
تدخل حية في فيه الا اذا كان سباحرا ؟ وكيف يقف الملكان على الحاجبين
والشفتين وكأنتهما حواة او بهلوانات سرك ؟ ولماذا يراجع الانسان
ما دون الملكان كل يوم خميس حتى يقر بهما فعل ويلقى بهما سواء ؟ وهل
يخطىء الملكان في التدوين وتكون الرقابة في النهاية للانسان عن نفسه ؟
وماذا لو نشأ نزاع بينهما ، بين الانسان والملائكة فمن الحكم ولن القول
الفصل ؟ قد يعنى الملكان مجرد شهود بين الله وخلقه طبقا لقانون

العدل وضرورة الشهود على ما هو معروف في الدنيا وفي الشرع (٢٨٢). وقد تكون هناك صلة بين هذا التدوين وما يحدث في المجتمعات الحالية من تدوين كل شيء على الانسان وتسجيل ما يصدر منه من اقوال وافعال ، ورصد ما يبدو منه من حركات وسكنات ، واستعمال شتى وسوائل جمع المعلومات وأجهزة التمتنت والتجنس على حياة الناس الخاصة والعامة . ففي مجتمعاتنا رقباء على الرقباء ، ومتصنطون على المتصنطين حتى تتجمع الخيوط كلها في يد الحاكم الاعظم . وقد يسمى الملكان . فاحدهما رقيب والآخر عتيد أسوة بنكر ونكير . وبصرف النظر عن الاسماء هل تشير الى مسميات ام لا ؟ فقد تشير الاسماء الى وظائف وليس الى أشخاص وظائف الرقابة والحفظ . ولما كانت ثنائية الخير والشر أصيلة في الخيال الشعبي فالاول لكتابة الحسنات والثاني لكتابة السيئات . يلزماته طيلة حياته يدونان حسناته وسيئاته . وهذا يتطلب عددا من الملائكة ضعف عدد البشر في الماضي والحاضر والمستقبل حتى يكفى بالناس ، لكل فرد اثنان . وقد يكون لكل فرد ملكان ، انسان بالنهار والانسان بالليل فنكون الملائكة اربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح أى بعد منتصف النهار وبعد منتصف الليل . وبالتالي يكون عدد الملائكة اربعة اضعاف عدد البشر ولا يتغيرون عليه مادام حيا . واذا مات يقومون على قبره يسبحون ويكبران ويهللان ويكتبان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ويلعنانه الى يوم القيامة ان كان كافرا . دورهم اذن يتعدى دور الكتبة الى دور الحاكم والمقيم والداعي بالخير أو الشر ، بالبركات او اللعنات . يدونان

(٢٨٣) ولكل آدمي عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه وواحد عن شماله ، واثنان بين يديه واثنان على حاجبيه ، وآخر قابض على ناصيته . فان تواضع رفعه وان تكبر خفضه . واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه الصلاة على محمد . والعاشر يحرسه من الحية ان تدخل ماله ! الكتسابة ليست مختصة بالاقوال بل تكون في الافعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب سرا بعلامة يعرفونه بها حتى اذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقر ما بهما من خير أو شر والغى سائر . قيل انهم شهود بين الله وخلقه ، عبد السلام ص ١٢٥ — ١٢٦ .

الاعمال في الزمان والمكان لمزيد من الضبط والاحكام . ملك اليمين امير على ملك اليسار . ولا يكتب ملك اليسار شيئا الا باذن ملك اليمين . لا تدون السيئة الا بعد ست ساعات من وقوعها فلعل الانسان يتوب عنها . ولماذا ست ساعات تماما لا اقل ولا اكثر ؟ وهل يعطى ذلك الانسان الحق في ان يفعل ما يشاء ثم يتوب عنه قبل انقضاء الساعات الست بدقيقتين ام ان ذلك يعتبر نوعا من الحيل الفقهية او سوء النية في الاخلاق ؟ لماذا ما انقضت الساعات الست لماذا يدعو عليه الملاك بالموت ويناصبه العداء ؟ ألم تنشأ بينهما صداقة طوال العمر ؟ (٢٨٤) والحقيقة ان هناك اشتباها بين جعل الكتابة بكتابين وآلة وقرطاس ومداد وجعلها كنساية عن الحفظ والعلم . وقد يصل التشبيه الى حد جعل الملكين معلقين على ناجذى الانسان او عاتقيه او عنقه او ذقنه . وقد تتعدد الكتب ، فهناك كتب اعمال العباد وهناك كتب اللوح المحفوظ وهناك كتب الملائكة التى بها اوامر التصرف في العالم . صف الحنطة موضوعة تحت العرش رمزا للحفظ في الخزانة . وما الحاجة الى كل هذه الكتب والتدوين البعدي فيها بعد وقسوع الحوادث واللوح المحفوظ قد دون فيه كل شيء من قبل ؟ ان الهدف من كل ذلك هو مجرد تصوير غنى للرقابة على النفس ، ومعرفة النفس بكل اعمالها لتذكر الانسان بان كل شيء معروف وانه لا اسرار هناك تكتم وتخفى . ويحدث ذلك خاصة

(٢٨٤) كل واحد من العباد عليه ملكان ، رقيب وعتيد ، لا يتغيران مادام حيا . واذا مات يقومان على قبره يسبحان ويهللان ويكبران ويكتمان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ، ويلعنانه الى يوم القيامة اذا كان كافرا . وقيل لكل يوم وليلة ملكان . فليليوم ملكان وليلة ملكان فتكون الملائكة اربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من اعمال العباد بالايام والجمع والاعوام والامكن . ملك الحسنات على اليمين ، وملك السيئات على اليسار . الاول امير على الثانى . فاذا فعل العبد حسنة باذر ملك اليمين الى كتابتها . واذا فعل سيئة قال ملك اليسار ملك اليمين اكتب فيقول : لا ، لعله يستغفر او يتوب فاذا مضت ست ساعات فلكية من غير توبة قال له : اكتب اراحنا الله منه ، وهذا دعاء عليه بالموت ليتحولا عن مشاهدة المعصية لانهما يتأذيان بذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٨ .

بالنسبة لأفعال الحلال والحرام أو حتى أعمال الذنب والكراهة . أما أعمال الإباحة فأنها لا تكتب لأنها لا تتطلب رقابة نفسية بل مجرد تعبير عن طبيعة (٢٨٥) .

وانطاق الجوارح للشهادة على الإنسان . فالجوارح التي قامت بالأفعال أى الأعضاء المباشرة مثل الأيدي والأرجل واللسن والسمع والبصر والجلد ، بالإضافة الى الأرض أى المكان والزمان والنهار أى الزمان . فالفاعل وميدان الفعل مكانا وزمانا ، الكل يشهد على الفعل . وقد تتكلم الأعضاء بلا لسان . وقد يشهد كل عضو بفردة طالما أن له بنية حية ويتكلم بلا لسان أو قد ينوب اللسان في الشهادة عنه . والشهادة الأولى أقوى لأنها مباشرة ولا وسيط وأبلغ من حيث الخيال الشعبي . وسواء نطقت الجوارح أم انطقها الله فإن المهم هو شهادتها على الإنسان في أفعاله والا لتحول الموضوع الى صفة القدرة في مبحث الصفات . ويبدو هنا أيضا رصيد المعجزات في انطاق الجوارح ، وكيف أن رصيد النبوة يصب في المعاد . فنطق المعجزة مثل انطاق الجوارح . فإذا كانت الأعمال في الدنيا تدور في نطاق السر والكتمان فأنها في المعاد تصبح مكشوفة على الملائكة وأمام الأئمة وابتداء من البدن في الزمان والمكان (٢٨٦) .

(٢٨٥) قيل أن المباح لا يكتب وهو الحكم الفقهي . فائدة الكتابة أن العبد إذا علم استحى من المعصية . والكتابة حقيقة بالة وقرطاس ومداد وليس كناية عن الحفظ والعلم والتفويض أولى ، ومحلها ناجذاه أو عائقاه أو ذقنه أو شفتاه أو عنقه ، البيهقي ج ٢ ص ٥٧ — ٥٩ ، الجليل ص ١٨ ، المطيع ص ٦٠ ، ص ٦٩ ، الحصون ص ٨٤ ، وقد أنكر جهم الكرام الكاتبين ، وأن يكون الله على عباده حفظة يحفظون أعمالهم ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١١ ، عبد السلام ص ١٤٤ ، العقباوى ص ٥٣ — ٥٤ .

(٢٨٦) من العقائد انطاق الجوارح . وعند المعتزلة لا يجوز ذلك بل تلك الشهادة من الله في الحقيقة إلا أن الله أضافها الى الجوارح توسعا . يخلق الله الكلام في الأشياء عن طريق العادة كما خلق الكلام في الشجرة ،

٣ - العرش ، الكرسي ، والقلم ، واللوح .

وكلها مناظر القاضى على منصة الحكم ، العرش والكرسي ، وبعده
القلم واللوح وبه سجل الاعمال والكاتبون ، اى الكتبة الكرام (٢٨٧)

فالعرش جسم عظيم ، والعظم عكس الصغر ، مصنوع من نور
عكس الظلام ، علوى ضد السفلى ، من زبرجدة اى من احجار كريمة فى
مقابل الاحجار العسادية . لونها اخضر وهو اللون الدينى المفضل
لعبادة النبى والطرق الصوفية ، او احمر وهو لون الحية والناس
والفاعلية والشيطان . ليس كرويا بل قبة فوق العالم مما يدل على
الاحتواء والتجديب افضل واسمى من التقدير . اعمدته اربعة وهى
صورة للعرش والحمل . تحمله الملائكة كمحفة تأكيداً للعظمة ، وفى الآخرة
ثباتية زيادة فى العظمة . تصل رؤوس الملائكة عند العرش فى السماء

شرح الفقه ص ٨٨ ، انطاق الجوارح ممكن لان البنية ليست شرطاً لوجود
الحياة ، والله قادر على كل الممكنات ، المالم ص ١٣٤ ، تشاهد متكلمها
بدون لسان ، وتتكلم ايدى الكفار وارجلهم بدون اللسان يوم القيامة ، الدر
ص ١٦٧ ، شهادة الالسنه والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود
والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ ، شهادة
الالسنه والارجل والسمع والبصر والجلود ، عبد السلام ص ١٤٢ ، شهادة
اعضائهم وجلودهم والارض ، الحصون ص ٨٧ ، ص ٩٢ ، شهادة الالسنه
والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
الكرام ، عبد السلام ص ١٤١ - ١٤٢ ، وقد دل على نطق الجوارح
« يوم يشهد عليهم » وقوله « انطقنا ... » على وجهين : (ا) ان يقول
الله خلق الكلام فى الجوارح فتشهد عليه (ب) ان يجعل كل عضو من اعضائه
حياً بانفراده فيشهد عليه . واستبعد ابو هاشم هذا الوجه لانه لو انفصل
عنه لم يكن هو ، الشرح ص ٧٢٧ .

(٢٨٧) ويثبت اهل السنة كل ذلك كما ورد شعراً فى العقائد المتأخرة :

والعرش والكرسي ثم القلم	والكاتبون اللوح كل حكم
لا احتياج وبهذا الايمان	يجب عليك ايها الانسان
الحوهرة ح ٢ ص ٨٢ .	

السابعة واقدامهم في الارض السفلى تعبيرا عن طول القسابة وتضم
المهابة « اصلها ثابتا وفرعها في السماء » . قرونهم كقرون الوعل ما بين
قرن وقرن خمسمائة عام مما يدل على اتساع الجبهة كى تقدر على حمل
العرش . وعظم الحامل يدل على عظمة المحمول . ومع ان صورة
القرن للشيطان وليس للملاك الا ان السوعل المقرن صورة بدوية
كروية (٢٨٨) . وكل ذلك رجم بالغيب وقول بلا دليل .

اما الكرسي فهو أيضا جسم عظيم من نور تحت العرش ، ملتصق
به فوق السماء السابعة . ثابت معه لا يتزحزح . والسماء السابعة
أعلى وأشرف من السموات الست الاولى طبقا للعدد الرمزى سبعة :
بين الكرسي والعرش مسيرة خمسمائة عام . فالعدد خمسة أيضا عدد
رمزى في الديانات القديمة في اليهودية والنصرانية وفي اطراف اللسان .
والقصد هو الدلالة على العظمة . اتساع الكرسي والعرش مثل
اتساع جبهة الوعل . والتقدير بالمسيرة الزمنية أعظم وأبعد من التقدير
بالمسافة المكانية (٢٨٩) .

(٢٨٨) العرش جسم عظيم نوراني علوى ، قبل من نور ، وقيل
من زبرجدة خضراء ، وقيل من ياقوتة حمراء . والاولى الامسك عن
القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها . والتحقيق انه ليس كرويا بل هو
تبة العالم ذات اربعة ارجاء تحيطه اللائكة في الدنيا اربعة وفي الآخرة
ثمان لزيادة الجلال والعظمة في الآخرة . رؤوسهم عند العرش في السماء
السابعة ، واقوالهم في الارض السفلى ، وقرونهم كقرون الوعل أى
بقر الوحش ما بين اصل قرن احدهم الى منتهاه خمسمائة عام . وقيل
انه كروى محيط بجميع الاجسام ، وهذا خلاف التحقيق ، البيجورى
ج ٢ ص ٨٢ ، العقباوى ص ٦٨ ، السردبى ص ٦٨ ، المطيعى
ص ٦٩ .

(٢٨٩) الكرسي جسم عظيم نوراني تحت العرش ، ملتصق به
فوق السماء السابعة . بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام . والاولى الامسك
عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها . وهو غير العرش خلافا للحسن
البصرى ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، العقباوى ص ٦٨ .

والقلم جسم عظيم يتناسق مع الكاتب واللوح وعظم المسادة المكتوبة . مصنوع من نور فالنور مادة شفافة ، والشفاف أرقى من المعتم . وقد يكون مصنوعا من الزجاج وهو القصب حتى يكون أسنوة بقلم الدنيا الذى يستعمله الخطاط لتحسين الكتابة وتجميلها . يخط كل شيء وكأن القلم جبرى يتفق مع عقيدة الجبر . فالجبر فى الاعمال يتفق مع التجسيم فى أمور المعاد . وهذا يتناقض مع صحائف الاعمال عند الكتبة الذين يكتبون علما بعديا فى حين يكتب هذا القلم علما قبليا . والعلم القبلى الذى أمر الله بكتابته أشرف من العلم البعدى عند الكتبة (٢٩٠) .

والكاتبون هم الذين يدونون ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم كل عام أولا بأول ، ثم يدونون كتابا واحدا به جميع ما كتبوا فى الصحف المتفرقة ويضعونه تحت العرش . هناك انى تسلافة كتب : صحف الاعمال التى يدونها الملكان فى الدنيا ، وصحف الملائكة التى يكتب فيها الكاتبون أوامرهم كل عام ، وكتاب تجمع فيه هذه الاوامر تحت العرش ، نسخة أخرى جامعة عند الله فى خزائنه (٢٩١) .

أما اللوح فانه ليس للكاتبين ولا للكتبة لانه لا يكتب فيه أحد من الملائكة بالقلم على قرطاس ، وبمداد وخط . ولكن يكتب فيه بمجرد القدرة الالهية . مصنوع أيضا من نور فالنور أشرف من الظلام . وله وجهان . أحدهما به ياقوتة حمراء والآخر به زمردة خضراء أى قلم مزركش مثل اقلام الاغنياء وعلية القوم وهو أشرف من اقلام الرصاص أو الاقلام الخافتة عند عامة الناس ، تتهادى بها النخبة ، وتوقع بها

(٢٩٠) القلم جسم عظيم نورانى خلقه الله وأمره ان يكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة . قيل وهو من الزجاج ، وهو القصب ، والاولى الامسالك عن الجزم بتعيين حقيقته ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ .

(٢٩١) الكاتبون ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتعرف فى العالم كل عام . والكاتبون من صحف الملائكة كتابا يوضع تحت العرش ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ .

المعاهدات بين الدول . واللون الاخضر لون قدسى ، لون عبادة النار . ووشاح الصوفى وبيارقه ، واللون الاحمر لون الشسفق والنبوة والهيجان (٢٩٢) . وهما الحجران الكريمان نفسهما الموجودان فى الدش . يكتب فيه العلم القبلى ، العلم الالهى قبل ان تقع الحوادث ، ويكتبها الكتبة فى صحف الاعمال كعلم بعدى . هناك اذن اربعة كتب من الانبى الى الاعلى : صحف الاعمال يكتبها الكتبة كعلم بعدى بعد حدوث الاعمال ، وصحف الملائكة التى يكتب فيها الكاتبون اوامر الله لهم كل علم ينقلونها من اللوح المحفوظ كنسوخ من تكليف الاعمال ، والكتب الذى تجمع فيه هذه الاوامر كلها ويوضع تحت العرش فى خزائن الله وكما يحدث فى الدنيا فى ارشيف صاحب العمل . او رئيس الديوان ، واخيرا اللوح المحفوظ الذى تضع فيه القدرة الالهية العلم الالهى مدونا ، فيكون فى الاعيان وليس فقط فى الازهان . وان دعوة القدماء بالاسك عن الجزم عن اليقين تعنى ان كل ذلك قياس للغائب على الشاهد ، ورجم بالغيب .

٤ — الصراط .

والصراط هو الطريق الى الجنة او الى النار بعد انتهاء الحساب والحكم بالثواب او العقاب وكان المؤمن او الكافر لا يستطيع ان يدخل كل منهما الجنة او النار مباشرة ومن اوسع الابواب بل لابد للمرور فى طريق هو الصراط ، خروجاً من قاعة المحكمة اما الى العالم الفسبح اذا كان بريئاً او الى ظلمات السجن اذا كان مذنباً . قد يكون ذلك اجحافاً بالمؤمن الذى يود ان يقفز من قاعة المحكمة الى رحابة العالم دون المرور بالصراط وحتى لا يتساوى مع الكافر الذى يستحق السر فى

(٢٩٢) اللوح ليس معمولاً للكاتبين لان الملائكة لم تكتب فيه بل القلم يكتب فيه بمجرد القدرة وهو جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ما كان وما يكون الى يوم القيامة ويكتب فيه الآن . الامساك عن الجزم عن اليقين فيه . قيل له وجهان : أحدهما ياقوتة حمراء والثانى زمردة خضراء . وكل ذلك حكم لا يعلمه الا الله ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ ، المطيعى ص ٦٩ .

الدهيز الطويل . وكما يكون ممدودا الى الجنة والنار فإنه قد يكون ممدودا بينهما مثل الاعراف . وقد يكون ممدودا الى النار فقط . وقد يكون منصوبا فوق جهنم . وقد يكون ممدودا بين النار والجنة ، النار أولا والجنة ثانيا ، والانفضل ان يكون منذ مخرج القاعة معبران ، معبر للمؤمنين ومعبر للكافرين حتى لا يختلط المؤمن بالكافر بعد الحساب . وقد يكون الصراط بين ظهرائى جهنم وليس معبرا فوقها .

وفي هذه الحالة ما ذنب المؤمن كى يسير فيه ويمر الى الجنة من خلال جهنم ؟ الاقرب الا يمر عليه الكفار بل يذهبون الى النار قذفا او تعذيبا الا اذا كان المقصود العقاب البطيء ، والا يمر عليه المؤمنون الا اذا كان المقصود تشويقا الى الجنة وتهريئا لهم على النعيم حتى لا يصابوا بصدمة عصبية عند رؤية الدور العين . وقد يكون الصراط طريقا واحدا يتشعب الى طريقين ، طريق يمنى وطريق يسرى ، الاول لاهل السعادة والثانى لاهل الشقاء (٢٩٣) . اما بالنسبة الى شكله او حجه فهو أحد من السيف وادق من الشعرة ، وهى صورة شعرية تلهب الخيال وتثير العجب . فهل يستطيع مثل هذا الخيط الرفيع ان يحمل المؤمنين والكفار كلهم من اول الخليقة حتى آخرها ؟ واذا كان السير عليه صعبا وفيه مهلكة فلماذا يسير عليه المؤمنون ولا يسير عليه الكفار وحدهم ؟ هل يستطيع ان يتحمل ثقل الانسانية جمعاء ؟ وما طوله واى قوة تحمله ؟ وما بدايته وما نهايته ؟ اين يتعلق فى البداية

(٢٩٣) يثبت اهل السنة الصراط . فالإيمان بالصراط ، شرح الفقه ص ١٢ ، اثبات الصراط ، الفرق ص ٣١٣ ، الانصاف ص ٢٨ ، ص ٥١ — ٥٢ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، المرور على الصراط ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، المعالم ص ١٣٤ ، النسخة ص ١١٦ ، الإبانة ص ١٠ ، واختلفوا فى الصراط : هل هو الطريق الى الجنة والنار ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٦ او هو جسر ممدود على متن جهنم ؟ الدوائى ج ٢ ص ٢٦٤ ، جسر ممدود على ظهر جهنم ، الدوائى ج ٢ ص ٢٦٤ ، هو شرعا جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة لان جهنم بينهما ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، يوضع الصراط بين ظهرائى جهنم ، الفصل ج ٤ ص ٨٧ — ٨٨ ، اراد به طريق الجنة وطريق النار ، البيجورى ج ٤ ص ١٨٠ .

والنهاية ؟ وهل يتقوس من ثقل الحمل ؟ وهل يمكن ذلك دون أن تكون هناك حوايل أخرى بين الحين والآخر ؟ كيف يسير الناس عليه والوقت زحام شديد ، غرارا وهرولة ؟ وما الترتيب ؟ صغارا وكبارا ؟ أنبياء وأولياء ؟ أنسبا وجنا ؟ وكيف يكون أحد من السيف وأدق من الشعرة ويختلف في الضيق والاتساع ؟ يبدو أن المبالغة لا تلتفت الى التناقض في الصورة الفنية . المهم أن يكون الطريق طويلا وعريضا . وكيف يقاس الخيط صعودا وهبوطا وهو ممتد أفقيا لا رأسيا ؟ هناك فرق بين السير على الجبل وبين التسلق عليه (٢٩٤) . ويختلف الناس من حيث السرعة في السير عليه ، كل حسب عمله . فبعضهم من يجتازه اجتياز الريح مثل الانبياء والبرق الخاطف بلا تعب ولا نصب . وبالمقابل يسير عليه الكافر ببطء مثل بطء السلحفاة تعذيا له . ومتى سيصل الكافر الى النار وهو بمثل هذا البطيء ؟ وهل عذاب السير على الصراط أعظم من طريق النار ؟ ان التباطؤ في مثل هذه الحالة على الصراط نعيم بالقياس الى لهيب النار . بل انه من الأصلح للكافر أن يتباطأ وأن يرداد طيل الصراط ابعسا لوقت الحريق قدر الامكان . ان اختلاف أشكال العور عليه في السرعة مثل البرق والريح والطير والجسود والسمى والمشي والحبس على الرجلين او اليدين او الجهر على الوجه لتصوير اختلاف الاحكام طبقا للاعمال سيرا الى الجنة او النار . وهو موقف شعورى وليس موقفا ماديا ، احساس ذاتى وليس وصفا موضوعيا ، ورؤية كيفية وليست حسابا كبيا . الزمان على الصراط شعورى كالمسافة منه . منهم من يمر عليه في الزمان ومنهم من تستغرق فيه الاعوام والاعمال ، مثل أشبل والسلحفاة . فالمسافة تقاس بالزمن ويتحول المكان الى زمان . واذا كان المسير عليه ثلاثة آلاف سنة فبني يدخل الانسان

(٢٩٤) أدق من الشعرة واحد من السيف ينحى الله عليه من يشاء ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ ، أدق من الشعرة واحد من السيف ، الدوائى ج ٢ ص ٢٦٤ ، هو الطريق لا كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ، ولو كان كذلك لاستحال السير عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ .

الجنة أو النار ؟ (٢٩٥) يتسع الصراط على اهل الجنة ويضيق على اهل النار . فالكان شعورى اسسوة بالزمان وكما تتسع جدران القبر على المؤمن وتضيق على الكافر ، وكما تفتح طاقة في القبر على المؤمن ويختنق الكافر . وأثناء السير على الصراط تتدخل الملائكة لمتدفع الكفار للوقوع في النار وهم مكبلون بالنواصي والافتداهم وكان القسوة والاسراع في العذاب من شيم الملائكة ! ولماذا لا تتدخل ملائكة اخرى للدفاع عن المؤمنين وحرصهم من الوقوع او على الاقل مساندتهم حتى يصلوا الى بر الامان ؟ يوضع للمؤمنين عليه مائدة ياكلون منها ما يتدلى من ثمار الجنة وكأنها وليمة وليست امتحانا او اختبارا ؟ وكيف تنصب الموائد على الصراط الذي هو احد من السيف وأدق من الشعرة ؟ وكيف توضع الموائد والناس من فوق الصراط طوابير الواحد تلو الآخر ؟ وكيف التمييز بين المؤمنين والكافرين الا اذا كان هناك طابوران منفصلان لكل فريق وحتى لا يراحم الكافر فيقع على مائدة المؤمن درءا للجسوع ، خاصة وانه قد حرم الشراب من الحوض في الموقف قبل الحساب ؟ وقد يقع الكافر على الصراط اذا ما تشابكت كلاليه به وكأنه مسمار فيثبث به بكلتا يديه فيعتدل ويسير اعواما واعواما . وقد ينجو بعد ذلك وكان الامر جذب لانتباه المشاهدين

(٢٩٥) يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار . العبور عليه يمكن بحسب الذات والغاية . الانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب . فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهسابة ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٤ ، يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن . ومنهم من هو كالجواد ، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق بداه ، ومنهم من يجر على وجهه ، المواقف ص ٣٨٢ — ٣٨٤ ، يرده المؤمنون والكفار للبرور عليه الى الجنة ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، الاظهر انه مختلف في الضيق والانساع باختلاف الاعمال . قيل ان الكفار لا يبرون عليه بل يؤمر بهم الى النار من اول الامر . وقيل بعضهم يمرر وبعضهم لا . المارون عليه مختلفون . منهم سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وهم على اقسام : منهم من يجوزه كلمح البصر ، ومنهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح العاصف ، ومنهم كالطير ، ومنهم كالجواد السابق ، ومنهم يسعى سعيا ، ومنهم من يمشي ، ومنهم من يمرر عليه جبوا على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاعراض عن المعاصي ، شرح الخريدة ص ٥٤ .

وتلاعب بعواطف النظسارة كما هو معروف في الفنون الرئيسية باسم التعليق Suspense (٢٩٦) .

وهناك أسئلة على الصراط وكان الناس لم يشبعوا أسئلة وكان المحاكمة لم تنته بعد . وهي أسئلة سهلة عن الصلاة والصوم والزكاة والحج يعرفها كل انسان ولا تمثل أية صعوبة أو امتحان أو ابتلاء أو اختبار . بعض الاسئلة فقط عن ظلمات الناس وحقوقهم . ويسأل جبريل الناس عن عمرهم فيها أفنوه وعن شبابهم فيها أبلوه لأنه هو الموكل بالوحي والعلم ، وعن علمهم ماذا عملوا به . وميكائيل يسأل مع جبريل لأنه هو الموكل بالآجال . وهل من وظائف جبريل وميكائيل سؤال المؤمنين على الصراط (٢٩٧) وأحيانا يتدخل الله نفسه لاتخاذ من يشاء بارادته المطلقة أو يترك ذلك للمصادفة وكان الله والمصادفة على المستوى نفسه كموازل مرجحة . وما الحكمة من الصراط بما دام

(٢٩٦) بعضهم ترميهم الملائكة من الموقف في النار مكبلين بالنواصي والاقدام ، العقباوى ص ٦٣ — ٦٥ ، كل من كان أسرع اعراضا عنها اذا مرت على خاطره كان أسرع مرورا . ومنهم من تخدشه كلاليه فيسقط ولكن يتعلق بها فيقتل ، ويمر ويجلوزه بعد أعوام . ومنهم غير السالم فيسقط في نار جهنم . شرح الخريدة ، ص ٥٤ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ وقد قيل شعرا :

كسذا الصراط فالعبياد ومختلف مرورهم فسالم ومختلف
الجوهرة ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ .

(٢٩٧) على الصراط ملائكة تسأل عن ذلك في اوله فمن لم يجيبهم لكونه كافرا يسقط في النار وان اجاب نجا منهم وبعدهم ملائكة يسألون عن الصلاة ثم ملائكة يسألون عن الصوم ، وآخرون عن الزكاة ، وآخرون عن الحج ، وآخرون عن الوضوء والغسل ، وآخرون عن ظلمات الناس . وجبريل يسأل الناس عن عمرهم فيها أفنوه ، وعن شبابهم فيها أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به . وميكائيل في وسطه يسأل مثل جبريل فمن لم يجيب من المؤمنين عن شيء مما تقدم حبس على الصراط حتى يحكم الله فيه بالعفو أو غيره ، وجائز غفران غير الكفر . وهذا من كلام الشيخ الاكبر (ابن عربى) ، العقباوى ص ٦٣ — ٦٥ .

هناك ترجيح من عوامل خارجية ، الله أو المصادفة ؟ ويختلط الصراط بالاعراف الذى يسير فيه من تساوت حسناته مع سيئاته ولا يستطيع أن يدخل الجنة أو النار . قد يتفضل الله عليه فيدخله الجنة أو قد يترك للمصادفة اما الى الجنة أو الى النار . والترجيح الاول اقرب الى العدل فانه في حالة تساوى الخير والشر يتغلب الخير لانه اقرب الى الطبيعة ، اما ترك الامر الى المصادفة فانه انكار لطبيعة الخير ان وقس في الجنة وتغلب للشر ان وقس في النار (٢٩٨) . والحقيقة أن الصراط لا يعنى شيئا مجسما حسيا على ما يصف القدماء بل يعنى مجرد الطريق المستقيم . ولا سبيل الا تأويل الروايات التى قد توحى بذلك ان لم تكن ضعيفة او موضوعة من الخيال الشعبي . والتوقف خطوة الى الوراء وخطوة الى الخلف . والتفويض مجرد ارجاء وتأجيل للموضوع واحالته الى الآخر الاقصر . وايهما افضل ، الإبقاء على الظاهرة وتفويضها الى الوقوع فى الخطأ ثم اعلان الجهل ام تأويلها عقليا انسانيا ؟ وقد دخلت هذه العقائد كلها الى الشروح المتأخرة من كتب التصوف عندما ازدوجت به الاشعرية وقامت عليه بعد ان ضعف أساسها العقلى الذى منه قامت في البداية . فالصراط مقدمة للمعراج ما دام الامر كله عبورا وسيرا وصعودا . وهناك فرق بين التحليلات العقلية والانواق الصوفية (٢٩٩) . ان اللجوء الى القدرة الالهية المطلقة لهو عود بالمعساد الى الصفات ، وابتناء المعجزة فى الدنيا والآخرة وكان احدى معجزات المعاد السير على الحبل كما هو الحال فى السيرك والالعاب البهلوانية . وان الزور

(٢٩٨) ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فادخله الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(٢٩٩) تؤخذ كثير من شروح العقائد المتأخرة من كتب الصوفية خاصة ابن عربى . ويصفه ابن عربى مثلا بان طوله الف سنة صعودا والف سنة هبوطا والف سنة استواء . ان قلت وسأوى صعوده هبوطه فكيف يدخل الجنة ؟ يقول ابن عربى : بعد الصراط يمكن ما شاء الله فى اكل وشرب وطيب وحصوت حسن ثم ينصب لهم المعسراج فيصعدون عليه براحة ! عيد السلام ص ١٤٣ — ١٤٤ ، المطيع ص ٦٣ — ٦٤ .

لا يعنى المرور على جسر بل مجرد العبور الى جهنم بعد المحاكمة . فاذا ادى الاثبات الى الانكار فان التأويل قادر على تحويل الشيء الى « نرى وبالتالي تأصيل العقائد والاقتراب بالسمعيات من العقليات (٣٠٠) .

(٣٠٠) أنكر جهنم والمعتزلة الصراط ، التنبيه ص ١٩٨ ، ص ١١٠ ، الانصاف ص ٧٠ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، أنكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك ، فإيجاده عبث . وان أمكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٤ التفقازانى ص ١١٦ ، أنكره أكثر المعتزلة للوقوع والجواز ، وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع . واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى التسليم بكونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم من الذنوب . وتاويل الصراط عند من ينكره كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها ، الأسفرايني ص ١١٦ ، الفردير ص ٦٣ — ٦٥ ، وعند بعض أهل السنة أبقاء ذلك على ظاهره وتقويضه أفضل من تأويل المعتزلة ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، وعند البعض الآخر ما ذكره أهل السنة في الصراط لا خفاء بسقوطه فانه لا يستحيل الخطو في الهواء ، والمشي على الماء مثل الاعتراف بقلب العصا حية ، وخلق البحر ، وحياء الموتى في دار الدنيا ، الارشاد ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، وعند فريق ثالث من أهل السنة ان الله قادر على كل شيء ، الاقتصاد ص ١١١ ، الفاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، ويتوعد مثبتو الصراط نفاته ويدعون عليهم ويخوفونهم بأن الله سيزل رجلهم في الصراط ؟ فمنكر الصراط يزل عن الصراط لا محالة ، الاصول ص ٢٤٦ ، من أنكر ذلك حذفت قدمه في الصراط في جهنم ، الفسوق ص ٣٤٨ ، ان الصراط لغة هو الطريق الواضح أو هو الأدلة على الطاعات من تمسك بها نجا وأفضى الى الجنة ، والأدلة على المعاصي ، من ركبها هلك واستحق النار . ويحكي عن عباد أن الصراط هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها ، وقبح هذه المقتبحات والاجتناب منها . ويعتمد القدماء على بعض النصوص مثل « وان منكم ألا واردها ، كان على ربك حتما مقضيا » (١٩ : ٧١) ، وعلى بعض الأحاديث مثل « ينصب الصراط على متن جهنم تحض مذلة والانبياء عليه يقولون سلم سلم والناس يهرون عليه . . . » ، الانصاف ص ٥٢ ، الفردير ص ٦٣ — ٦٥ وفي أصل الوحى ذكر لفظ « الصراط » ٥ مرة منها ٣ مرة موصوف بصفة « المستقيم » مما يدل على المعنى المجازي ، ٣ مرات بمعنى الصراط السوى ، وهى المعنى نفسه . والباقي مثل « صراط الذين أنعمت عليهم » أو « صراط العزيز الحميد » أو « صراط الحميد » فانه أيضا يشير الى طريق الهداية في مقابل « صراط الجحيم » الذى يعنى طريق الغواية . فالصراط يعنى الطريق في كل استعمالاته ولا يعنى ما وصفه شراح العقائد المتأخرة من تجسيم وتنسيبه .

عاشرا : الجنة والنار .

بعد الصراع ، يدخل المؤمنون الجنة والكفار النار . فالجنة دار للمتقين ، والنار دار للفاسقين (٣٠١) . ليست الجنة تفضلا وليست النار انتقاما بل الجنة ثواب والنار عقاب طبقا لقانون الاستحقاق (٣٠٢) . وهما مخلوقتان لانها جزء من العالم . بل ان نعيم الجنة وعذاب النار مخلوقتان كذلك . فقد خلق الله النعيم في الجنة والعذاب في النار وكان القسرة الالهية وراء الانسان بالمرصاد تخلق نعيمه في الجنة وعذابه في النار ومنعه حتى من ان يذوق نعيم الجنان بنفسه وان ينال عذاب النار عن استحقاق كقانون طبيعي ، الجزء من جنس الاعمال ، والله

(٣٠١) عند اهل السنة الجنة والنار حق ، الابانة ٩ ، ص ١١ ، اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه ان يقول آمنت ... وبالجنة والنار ، الفتحة ص ١٣ ، الجنة والنار حق ، النصفية ص ١١٦ ، فضل الايمان بالجنة والنار ، الكتاب ص ٦ ، قرب الجنة والنار ، الكتاب ص ١٠ ، لا يسأل بوجه الله الا الجنة ، الكتاب ص ١٥٤ — ١٥٥ ، الحصون ص ٨٨ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

والنار حق اوجدت كالجنة فلا تحصل لجاحد ذي جنسة
دار خسوف للسعيد والشقي معذب منعم مهمسا بقى
الجوهرة ج ٢ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٣٠٢) اختلفت المعتزلة في نعيم الجنة هل هو تفضل او ثواب على مقالين : (ا) انه ثواب (ب) انه تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، وعند الجبائي يجوز ان يكون في الجنة ثواب لا يكون جزاء وفي النار عقاب لا يكون عقابا ، الفرق ص ١٨٩ ، اختلفت المعتزلة هل كان يجوز ان يبتدىء الله الخلق في الجنة ويتفضل عليهم بالذات دون الادوات ولا يكلفهم شيئا على مقالين : (ا) قال اكثر المعتزلة لا يجوز ذلك لان الله لا يجوز عليه في حكمته ان يعرض عباده الا لاعلى المنازل واعلى المنازل منزلة الثواب . ولا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل ان يكونوا اليها مضطرين . فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد اباح لهم الجهل به وذلك خروج من الحكمة . (ب) قال قائلون : كان جائزا ان يبتدىء الله الخلق في الجنة ويبتدئهم بالافضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ، ولا يكلفهم شيئا من المعرفة ويضطرهم الى معرفته ، وهذا قول الجبائي وغيره ، مقالات ج ١ ص ٢٨٩ .

لا يقدر أن يزيد أو ينقص نعيم أهل الجنة أو أهل النار . وإن تقدر
الإنسان على الظلم فالله ليس بقادر عليه طبقا لقانون الاستحقاق (٣٠٣) .

١ — أوصاف الجنة والنار .

يبدو أحيانا أن القدماء قد افاضوا في وصف الجنة أكثر من وصف

(٣٠٣) الجنة والنار مخلوقتان ، الانصاف ص ٢٨ ، الإبانة ص ١١ ،
مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، هل الجنة والنار مخلوقتان ؟ عند أهل السنة نعم
وعند أهل البدع لا الفصل ج ٤ ص ١٠١ — ١٠٢ ، الغاية ص ٣٠٢ ،
النسفية ص ١١٦ ، العضدية ج ٢ ص ٢٦٥ ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٥ ،
وعند القاضي منذر بن سعيد الجنة والنار مخلوقتان ، الفصل ج ٤ ص
١٠٢ — ١٠٣ ، ص ١٠٦ ، المعالم ص ١٢٢ — ١٢٣ ، مخلوقتان ، الفرق
ص ٢٤٨ ، الفقه ص ٨٧ ، الدواني ج ٢ ص ١٦٥ — ١٦٨ ، الخلخال
ج ٢ ص ٢٦٨ ، وعند أبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن
المعتمر مخلوقتان ، المواقف ص ٢٧٤ — ٢٧٦ ، وعند هشام بن عمرو
النفوطي الجنة والنار ليستا مخلوقتين لأن لا فائدة من وجودهما خائفتين ،
الملل ج ١ ص ١٠٩ ، الجنة والنار لم يخلقا بعد نما الفائدة منهما ، المواقف
ص ١١٧ ، وعند الضرارية والجهمية وطائفة من القدرية هما غير مخلوقتين ،
ويجوز ذلك الكعبي ، الأصول ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، الإرشاد ص ٢٧٧ —
٢٧٨ ، وكذلك الأمر عند عباد الصيرمي ، وضرار بن عمرو وأبي هاشم ،
والقاضي عبد الجبار ، المواقف ص ٢٧١ — ٢٧٦ ، هل الله خلق نعيم
أهل الجنة وعذاب أهل النار ؟ أجمعت الأمة إلا معمر والجاحظ أن الله
يخلق لذات أهل الجنة وآلام أهل النار . وعند معمر الله لا يخلق الاعراض .
وأنما الاعراض من فعل الأجسام أما طباعا أو اختيارا . لا يخلق الله
الما ولا لذة ولا صحة . وقال الجاحظ أن الله لا يعذب أحدا بالنار ،
ولا يدخل أحدا النار بل النار تجذب أهلها إلى نفسها طباعا ، وتحسكهم
بالتأييد بطبعها ، الأصول ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، الله لا يدخل أحدا النار
وأنما تجذب أهلها بطبعها ثم تسكهم في نفسها على الخلود وكذلك الجنة ،
الفرق ص ١٧٦ ، الانتصار ص ٩١ — ٩٢ ، ص ١٦٨ ، وعند النظام
لا يقدر الله على أن يزيد أو ينقص من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل
النار . ولو أن طفلا وقف على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه
فيها والإنسان قادر . وبالتالي الإنسان أقدر من الله ، الأصول ص ٢٢٩ ،
وهو غير قادر على إخراج أحد من النار أو أن يدخله الجنة ، الفرق ص
١٢٣ — ١٢٤ ، والملائكة يقدرون على ذلك ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ،
ووافق النظام المجبرة والرافضة كوشام بن الحكم ، الانتصار ص ٢٦ —
٢٧ ، والحقيقة أن الجبر في الآخرة تحقيق للعدل وقانون الاستحقاق وليس
جبرا للأفعال في الدنيا .

النار على عكس عذاب القبر اذ تم وصفه أكثر من نعيمه . توصف الجنة على أنها في مكان ، مكان متناه محدود ما دامت جسما . وتوصف أحيانا بأنها الجنة التي كان فيها آدم وزوجه وهي جنة على الأرض وليست جنة في السماء . والدليل على ذلك امر آدم بالهبوط . وقد تحدد مكانها جغرافيا بين فارس وكرمان أو بأرض عدن أو بفلسطين كورة بالشام طبقا لقدسية المكان . وقد تكون جنة آدم مخالفة لجنة الخلد . زمن ثم تكون الجنة في الآخرة فوق السموات السبع وتحت العرش وهو ما يعادل أيضا عظمتها وقدسيتها (٣٠٤) . ولو كانت جنة الخلد لما أكل من الشجرة رجاء أن يكونا من الخالدين . وجنة الخلد لا كذب فيها وقد كذب إبليس . وقد اكتشف فيها آدم عريه والجنة ليس بها عرى . وشعر آدم بالحر والبرد والجنة ليس بها قبط ولا زمهرير . والقضية الآن هل هذا موضوع ، جنة آدم في السماء أم في الأرض ؟ ليست الجنة تعويضا عن يؤس خلفائه في الأرض ؟ وتزداد التفاصيل في وصف الجنة . أبوابها متفاوتة تصورا لتنوع الشعائر . فهنالك باب للصلاة وباب للصوم تركيزا على خصوصية الافعال . أبوابها ثمانية عشر ، ركبها

(٣٠٤) الجنة والنار وصفان ومكانان ، كل موضوع ومكان مساحة متناهية وبحدود نظرا لتناهي الاجسام ، وكل ما له عدد ، الفصل ج ٤ ص ١٠١ . آدم كان رجلا في الجنة ، بستان على ربوة فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي ، البيجوري ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، وعند المعتزلة والاصبهاني هي جنة أخرى خلقها الله امتحانا لآدم . كانت بستانا في الأرض بين فارس وكرمان . وقيل بأرض عدن ، وقيل بستان بأرض فلسطين كورة الشام . أو تربة بالعراق ، أو بأرض الهند والهبوط والانتقال من مكان علوى . خلق الله آدم في الأرض ليكون خليفته ، الاسفرايني ص ١١٦ — ١١٧ ، المطيعي ص ٦٢ — ٦٣ ، ويرى ابن حزم أن القول بأن الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين . وقد يتوهم بأن ذلك مردود بقوله « اهبطوا منها » اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل . ويرد عليه أنه يحتل أن يكون البستان في موضع مرتفع كقمة الجبل ، الخيالي ص ١١٦ — ١١٧ ، عند القاضي بن سعيد هما غير التي كان فيها آدم وحواء لعدة اسباب (ا) لو كانت جنة الخلد لما أكل من الشجرة رجاء أن يكونا من الخالدين (ب) جنة الخلد لا كذب فيها وقد كذب إبليس (ج) عرى آدم والجنة ليس فيها مرد (د) لا يرون فيها شمس ولا زمهريرا ، الفصل ج ٤ ص ١٠٢ — ١٠٣ ، المعالم ص ١٣٢ — ١٣٣ .

باب الصلاة يدخل منها من يكثر النفس . والبعض منها لا يدخله الا الصائمون . ويدخل الناس الجنة بيضا مكحولين ، فالبياض لون الصفاء والكحل الاسود في العين جمال عربى . وماذا عن لون الشعر ؟ ليس لهم لحية الا آدم رمزا لهابة آدم او لفطريته وبدائيته . فهو ابو البشر ، الانسان الاول . ولكن ليست اللحية سنة عن الرسول في الدنيا فلماذا لا تكون كذلك في الآخرة ؟ وهل تخلق لحي اهل الجنة بما في ذلك الانبياء ؟ ويكونون في طول آدم ستين ذراعا ، وعرضه حوالى سبعون ذراعا ! وماذا عن حجم الابواب التى تسمح بمرور هذه الأجسام في مثل هذه الضخامة ؟ وماذا عن حجم الاطفال الصغار او القصار ؟ هل يضيعون بين أرجل هؤلاء العملاقة ؟ قد يتساوى الصغير مع الكبير ويصبح الجميع في حجم واحد ، ذو قامة واحدة . وفي هذه الحالة الا يؤدي ذلك الى المثل في الرؤية بسبب غياب التباين والفردية ؟ والجنة بها درجات طبقا للاعمال . ولكنها متصلة بمقام الوسيلة حيث مشاهدة الرسول . نشرت الشمس على اهل الجنة كلهم . اكبر نعيم فيها رؤية وجه الله ومشاهدة الرسول على ما قول الصوفية . للجنة سبع درجات متجاوزة . اوسطها افضلها . والعدد سبعة عدد رمزى في الديانات القديمة يدل على طهارة الروح وكمل النفس . والاقترب ان تكون متعالية وليست متجاوزة ، وبطبيعة الحال يكون العرش اعلاها . وذلك يدل على رغبة الانسان في السعى الى الدرجات العليا اسوة بما كان يفعل في الدنيا من الصعود الاجتماعى والارتقاء الطبقي . ومن اعلى درجة وهو الفردوس تتفجر انهار الجنة ثم تنتقل الى الدرجات الاخرى وذلك تعبيرا على البيئة الصحراوية وحاجتها الى الماء . الفردوس اعلاها ثم جنة المأوى ، جنة الخلد ، جنة النعيم ، جنة عدن ، دار السلام ، دار الجلال . ويطلق على الجميع جنة عدن تعبيرا عن السلام والطهارة وغلب اى خوف وذعر . حارسها رضوان سيد خزنة الجنة ، يفتحها اولا لسيد الخلائق (٣٠٥) . تتم لهم

(٣٠٥) لها ابواب ثمانية عشرة . اكبرها باب الصلاة ، يدخل منها

==

فيها مجامعة الحصور العين ، وهن مطهرات حسان ، عرب اتراب ،
 وجامعن بحماس وعفية ويشاركن اهل الجنة لذة الجماع . وقد خلقن
 ليتذ بهن المؤمنون . ولا تموت الحور العين ابدا لدرجة السؤال عن
 انضليتهن على الانبياء والملائكة ! الواحدة منهن تلبس سبعين حلة للزينة
 والتجمل والتغير جذبا لانتباه اهل الجنة ، نور ساقها يضيء منها كما
 فعلت ملكة سبأ مع سليمان ، فرصيد النعمة يصب في المعاد ، يزينون
 اذانهم بالقرط . وقد سمين الحور لشدة بياض العين مع سواد الحدقة .
 ووصفهن بالعين لانساع عيونهن . وفي كل مرة تغض الابكار تعود
 البكارة دون دماء البكارة وآلام الفص . واين منعة شهر العسل دمد
 بعد فص البكارة دون ما حاجة الى بكارة جديدة ؟ ينكحهن الجن والانس .
 فلجن مثل الانس تكليفا وحسابا ، ثوابا وعقابا . قد تكون البكر
 صورة للطهارة والجدة والبراءة . ولكن يظل السؤال لماذا هو فعل
 تمبيح في الدنيا وفعل حسن في الآخرة ؟ هل ما يحرم الناس منه في الدنيا
 يباح لهم في الآخرة وبالتالي يكون اشباع الآخرة تعويضا عن حرمان
 الدنيا ؟ وكيف يتم لهؤلاء العبالقة مجامعة الحور العين ، وهن صفات

من يكثر النفل ، البعض خاص بالمصائب . يدخلون الجنة جردا بيضيا
 مكحولين في طول آدم ، ستون ذراعا من عرض سبعة أذرع . ليس لاحد
 لحية الا آدم . بعد الحشر يساوي الصغير الكبير ، العقباوى ص ٦٥ —
 ٦٨ ، انواع النعيم ، اعلاها رؤية وجه الله ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ —
 ٨٥ ، بعد الوقف يدخل المؤمنون الجنة جردا مردا ابنا ٣٣ سنة ، طول
 كل واحد منهم ستون ذراعا وعرضه سبعون ذراعا ثم لا يزينون ولا
 ينقصون . كل درجات الجنة متصلة بمقام الوسيلة حيث مشاهدة الرسول ،
 تشرق الشمس على كل اهل الجنة ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ،
 رضوان سيد خزنة الجنة ، تفتح لسيد الخلائق ، الابانة ، ص ١٧ ،
 الجامع ص ١٨ — ١٩ ، العقباوى ص ٥٣ ، وللجنة سبع درجات متجاوزة
 اوسطها وافضلها الفردوس ، وهي اعلاها ، وفوقها عرش الرحمن .
 ومنها تنفجر انهار الجنة . وجنة الماوى ، وجنة الخلد ، وجنة النعمة ،
 وجنة عدن ، ودار السلام ، ودار الجلال . ويطلق على الجميع جنة عدن
 لانها ماوى ادوار الخلد او السلام لانها للخلد والسلام من كل خوف وذعر ،
 المطيعى ص ٦١ ، الدردير ص ٦٦ — ٦٨ ، شرح الخريدة ص ٥٦ .

جمالهن الصغر وتناسق الاجسام ؟ وماذا عن طول ذكركم وصغر فروجكم ؟ وهل تقوى الحور العين على مجاعة هؤلاء العمالقة ؟ وماذا عن عددهن يبدو أن كل ساكن من أهل الجنة له ما يشاء من الحور العين دون عدد معين فهو ملك يمينه دون حد أقصى بأربعة كما هو الحال في الدنيا في الزواج الشرعى . وبالإضافة الى الحور العين هناك الولدان المخلدون مثل غلمان الدنيا جمالا وبهاء مزينون بالجواهر لشرح الصدر والشرط في آذانهم . وهم اولاد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ متعة للمؤمنين ! ويبدو أن المجتمع العربى بما فيه من شذوذ جنسى وحب للغلمان قد اسقط متعته على الآخرة فتصورها على غرار الدنيا ! والنعيم لا يحصى ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يقول الصوفية (٣٠٦) .

ومن الطبيعى فى مقابل هذا التجسيم والتشبيه الجنة كحوادث

(٣٠٦) الحور العين مطهرات حسان ، عرب اتراب ، يجامعن ويشاركن أزواجهن فى اللذات كلها . خلقن ليلتذ بهن المؤمنون . هل هى افضل من الناس والملائكة والانباء ؟ الفصل ج ٤ ص ١٤٤ ، ولا تموت الحور العين ابدا . نساء خلقهن الله فى الجنة ، الواحدة تلبس سبعين حلة ، نور ساقها يضيء منها . الجان ينكحون من الحور العين كالانس تماما ، المعقبابوى ص ٧١ — ٧٢ . الحور العين من شدة بياض العين مع شدة سوادها . نساء الجنة وصفت بالعين لاتسع عيونهن . شرح الخريدة ص ٥٧ — ٥٨ ، انكر الفوطى فض الابكار فى الجنة ويدعو عليه اهل السنة بان من انكر ذلك يحرم منه وكان الامر ليس عقليا بل تنفع ذاتى ، الفرق ص ١٦٤ ، ويجب الايمان بالولدان . خلقهم الله على صورة غلمان الدنيا . جمالهم شديد . فى رؤيتهم فرح وسرور لا يخطر على قلب احد . ليس فيهم فاحشة اذ هى مفضولة لله لا تخطر بقلب اهل الجنة ، الردير ص ٧١ — ٧٢ ، الولدان لا يموتون ولا يهرمون ، اذا زينوا بالجواهر انشرح الصدر ، ومجلون بالقرط فى آذانهم ، انعقبابوى ص ٧١ — ٧٢ ، الولدان على صورة غلمان الدنيا ، فرحة اهل الجنة ، اولاد الكفار الذى يموتون قبل البلوغ متعة اهل الجنة ، شرح الخريدة ص ٥٧ — ٥٨ .

ووقائع أو أشخاص فتصيب الجنة رجالا والنار رجالا كما شخصت عواطف
القائله والشرائع من قبل ان يأتى الانكار (٣٠٧) . وتؤول النصوص بحيث
تدل على معاني النعيم الروحي كما يفعل الحكماء . والتأويل أولى من
التفويض . فالتأويل اجتهاد وعلم والتفويض اعتراف بالجهل . وكلاهما
يمنع من الوقوع في التفسير الحرق للنصوص (٣٠٨) . ولا مفر من أخذ

(٣٠٧) لم يرد نص صريح بالمكان . والاكثر أنها الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش وأن النار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٥ ، ونسك المنكرون بأن الجنة موصوفة
بأن عرضها كعرض السموات والارض . وهذا في عالم العناصر محال
وفي عالم الافلاك ادخال عالم في عالم آخر خارج عنه ، مستلزم لجسواز
الفرق والالتئام ، وهو باطل ، التفتازانى ص ١١٦ ، الفرق الاسلامية
ينكرونها مطلقا . واشهور في نفى كونها في عالم العناصر لبعض المعتزلة
أنهما لو كانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفس عن الابدان
في عالم العناصر وتعلقها بها فيها ، الاسفراينى ص ١١٦ ، وقالت النفاة :
اما ان يكونا في هذا العالم ، فيكونا في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنفرد
ولا تخلط الفسادات ، واما في عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا أو في
عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى . وهى حجة طبيعية رياضية ،
الطوالى ص ٢١٨ ، وينكر المعتزلة وجودها الآن وقد توجد ساعة الجزاء ،
عبد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، وينكر الفلاسفة وجودها بالمرء ، وينكر
أبو هاشم والقاضى عبد الجبار وجودها الآن ، عبد السلام ص ١٤٤ —
١٤٥ ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ .

(٣٠٨) الجنة عسند النظام ليست دار محسن واختبار بل دار نعيم
وثواب . ولا بد للارواح اذا اراد الله ان ياتيها ثوابها ان يدخلها هذه
الاجسام من الالوان والطعوم والاراييح لان الاكل والشرب والنكاح وانواع
النعيم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها ، الانتصار
ص ٣٦ — ٣٧ ، وعند النظام أيضا ان العقارب والحيات والخنافس
والذباب والغربان والحملان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات
تحشر في الجنة ، وأن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم
لبعض درجات في التفضيل ، وأنه ليس لابراهيم ابن الرسول في الجنة
تفضيل درجة على درجات اطفال المؤمنين ولا لاطفال المؤمنين فيها تفضيل
بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس لانه لا عمل لهم
كما لا عمل لها . ولا يتفضل على الانبياء الا بمثل ما يتفضل على البهائم
لان باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم . وانما يختلفون في
الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الاعمال ، ويدعو عليه البغدادى
« حشرك الله مع الكلاب » ، الفرق ص ١٤٥ .

المعارض العقلى فى الاعتبار . اذ كيف توصف الجنة ماديا طولا وعرضا ؟ هل العالم كله جنة ؟ وهل عالم الافلاك كله جنة ؟ واين العالم الذى ليس بجنة ؟ هل تبلغ الجنة كل شئ ام ان ذلك مجاز الاتساع ضد ضيق المكان والحشر فى الحجرات وهو ما تأففه النفس فى رحمة المكان ؟ واين مكان النار لو ابتطعت الجنة المكان كله ؟ ولو كانت الجنة موجودة بعرض السموات والارض لادى ذلك الى التناسخ حيث تنتقل النفس الى عالم العناصر وتعود منه . وما الفائدة من وجود الجنة والنار الآن فارقتين ، احتلال مكان واستهلاك مياه ، وتعيين خدام ، انشا وذكرى دون عمل ؟ فالاولى عدم وجودها الآن ووجودها آخر الزمان عندها تنشأ الحاجة لها . فالوظيفة تنشأ الشئ وتوجد . وان انكار الدرجات فى الجنة تأكيدا لمبدأ المساواة المطلقة فالتفاوت الطبقي من آثار الدنيا وليس من سمات الآخرة . وينفى حشر السباع والطيور والحشرات فى الجنة طالما ان البلوغ والعقل شرطا التكليف ، وان الجنة دار استحقاق . فاذا دخل كل ذى روح الجنة فان ذلك يكون لان الحياة فى نفسها قيمة يحافظ عليها . فاذا تساوى الموت والحياة ، فالحياة اقرب الى الطبيعة كما انه اذا تساوى الشر والخير فالخير اقرب الى الطبيعة .

اما النار فكانت فى الارضين السبع كما ان الجنة فى السموات السبع ، سفلى فى مقابل علوى ، وهبوط فى مقابل صعود . ومنها نار الدنيا بعد ان وضعت فى البحر مرتين حتى تقل حرارتها ويسهل استئصالها وينتفع بها . او قد عليها الف سنة حتى ابيضت ثم الف سنة حتى احمرت ثم الف سنة حتى اسودت فخرجت سوداء مظلمة ، وجهرها حمر محرق . وهى جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو . لها ايضا سبعة ابواب او سبع طبقات طبقا للمعدد الرمزى . سبعة . وكما ان رضوان حارس الجنان فان مالك وكيل النيران . له اصابع بمعد اهل النار . ولو وضع اصبعها على السماء لاذابها (٣٠٩) وهى كلها صور فنية من اجل المبالغة

والتأثير في النفس لا تمنع من بروز المعارض العقلية . فكيف تكسرون في الأرض وفي الوقت نفسه دار عقاب بعدد غناء الأرض ومن عليها ؟ وكيف تبرد في ماء البحر مرتين والنار والماء نقيضان لا يجتمعان ؟ وبأى نيران يحمى عليها ألف سنة ؟ وهي نيران في حاجة الى نيران أخرى كي يحمى عليها وتبرز ألوانها البيضاء في الألف سنة الأولى ، والحراء في الألف الثانية ، والسوداء في الألف الثالثة ، وكل نيران في حاجة الى نيران الى ما لا نهاية حتى الوصول الى نيران أولى ليست في حاجة الى نيران أخرى لتحميتها . والألوان نوع من الزرقة في الخيال الشعبي حتى تكون أكثر اعتدالاً في النفوس . وكيف يكون لخازنها أصابع بعدد أهل النار ؟ كيف يكون حال اليد أذن وحال الذراع والجسد كله ؟ وما وظيفة كل أصبع ؟ وكيف يذيب الأصبع السماء كلها ، والخازن في السماء والعرش في السماء ؟ وزيادة في العذاب يكون داخل النار الزمهرير والحبات والمقارب حتى يثر التضارب بين الحار والبارد الخيال ، وتجتمع لسعة اللهب مع لسعة المقرب ولدغة الحية ، وكله احساس بالجند وبسطح البدن . وكما في الجنة درجات كذلك في النار درجات طبقاً لدرجات العذاب أو لمجموعات المعذبين . وتقسم الدرجات اما على اجزاء

٨٥ ، النيران جسم لطيف محرق ، يميل الى جهة العلو ، والمراد بها دار العقاب ، شرح الخريدة ص ٥٦ ، لها سبعة ابواب او سبعة طبقات ، المطيعي ص ٦١ ، منها نار الدنيا بعد ان وضعت في البحر مرتين حتى ينتفع بها . او قد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم ألف سنة حتى احمرت ثم ألف سنة حتى اسودت ! فهي سوداء مظلمة وجهرها احمر محرق ، داخل النار معذب بالزمهرير والحبات والمقارب ، البيجوري ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، مالك موكل بالنيران ، الجامع ص ١٨ — ١٩ ، خلق الله له أصابع بعدد أهل النار ، ولو وضع اصبعاً على السماء لاذابها ! المعنوي ص ٥٣ ، عند ابن العربي ، هذه النار التي في الدنيا ما اخرجها الله الى الانسان من جهنم حتى غسلت في البحر مرتين . ولولا ذلك لم ينتفع من حرها . وعند المعتزلة لا توجد الآن ولكنها توجد يوم الجزاء ، المطيعي ص ٦١ ، الدردير ص ٦٦ — ٦٨ ، البيجوري ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، الجامع ص ١٨ — ١٩ .

البدن ومساحة الاعضاء المعرضة للعذاب أو على شدة النيران وخفتها أو على طول المدة وقصرها . ويظهر هذا التفاضل في صيغة حسة . فكما أن الجنة درجات سبعة كذلك للنار درجات سبع . أعلاها جهنم ، وتحتها لظى ، ثم الحطمة ، ثم السعير ، ثم سقر ، ثم الجحيم ، ثم الهاوية . وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء مثل الحمام العمومي وحجراته المتداخلة طبقا لشدة البخار . وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبعون سنة ، أحرها هواء محرق ، لا حجر لها سوى بنى آدم وأحجار الاوثان ، وهى أحجار قابلة للاشتعال من عظمة جرمها وكن الأحجار كائنات حية مثل بنى آدم استقبلت محرقته وقرايينه . كل درجة لها طائفة . فاللظى لليهود ، والحطمة للنصارى ، والسعير للصائبين وسقر للمجوس ، والجحيم لعبدة الاصنام ، والهاوية للمشركين ، وجهنم لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين ، ثم تصير خرابا بخروجهم منها ، وكان النار تعرف الطائفة الدينية والفرقة بين الأديان ! يتفاضل أهلها في العذاب . أقلهم عذابا توضع حجرتان من نار في أخمصيه ولا يكون الأشد إلا إلى جذب الأذن ! يعذب المؤمن العاصى على الصراط وهو على متن جهنم ، يصيبه لفع النار ولهيبها فينالم بمقدار عصيانه ثم يدخل الجنة . وقد يصل عذاب آخر مثل الجنة المقلاة على نار متأججة ! وأخفها احساس بالمعذاب لحظة ثم يصير الإنسان بعدها كالنائم لا يحس بها فعل لحظة من عذابها (٣١) . قد يتحول عوام الدهرية والنصارى والزنادقة ويصيرون

(٣١.) اللظى لليهود ، والحطمة للنصارى ، والسعير للصائبين اليهود ! ، وسقر للمجوس ، والجحيم لعبدة الاصنام ، والهاوية للمشركين ، وجهنم لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين ، ثم تصير خرابا بخروجهم منها ، السجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، الجامع ص ١٨ — ١٩ ، وأهل النار متفاضلون في عذاب النار . أقلهم عذابا أبو طالب فإنه توضع حجرتان من نار في أخمصيه إلى أن يبلغ الأمر . . . ولا يكون الأشد إلا إلى جذب الأذن ، الفصل ج ٤ ص ٧٧ ، الصحيح من النقل عنه ، طبقا لمقابل بن سليمان ، أن المؤمن العاصى يعذب يوم القيامة على الصراط المستقيم وهو على متن جهنم ، يصيبه لفع النار ولهيبها فينالم بذلك على مقدار المعصية

في الآخرة ترابا وكذلك الاطفال والبهائم (٣١١) . وكذلك السقط الذي ألقى فيه الروح تعاد اليه ويدخل الجنة كأهلها في الجمال والطول وإن لم يبلغ ذلك يصير ترابا . والحقيقة أن كل ذي روح تعود له روحه حفاظا على الحياة كأحد مقاصد الوحي الضرورية . أنها كلها مسورة غنية تعبر عن القبح . فجهنم من الجحامة وهي كراهة المنظر . تنشأ النار من الحسد أي أنها تعبير حسي عن انفعال انساني وتصوير غني لاحد المواقف الانسانية . فإذا كان الإنكار رد فعل على الإثبات ، وكلاهما يتحدث في واقعة حسية فإن التأويل رد فعل عليهما معا عندما يبحث عن أسسها النفسية وصورها الفنية . والتأويل أولى من التفويض ، لأن التفويض اعتراف بالجهل وتخل عن تأصيل العلم في حين أن التأويل اجتهد علم ولو بظلمة ظن (٣١٢) . ورغبة في تنزيله الله عن الشر قد يتنعم أهل النار في النار كما يتنعم أهل الجنة في الجنة وبالتالي لا عذاب ولا ألم (٣١٣) في

ثم يدخل الجنة ، ومثل ذلك الجنة المقلاة الموجبة بالنار ، الملل ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١١) عند نهاية عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا وكذلك الاطفال ، الفرق ص ١٧٢ ، وعند معبر وثامة المقلدين من اليهود والنصارى والمجوس وعباد الاوثان لا يدخلون النار يوم القيامة ولكن يصيرون ترابا . وكذلك ابراهيم وجميع اولاد المسلمين الذين يهوتون قبل الحلم ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وكذلك البهائم والاطفال ، المواقف ص ٤١٧ ، الانتصار ص ٨٦ — ٨٧ ، ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٣١٢) والحق التفويض في ذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، من أنكر الجنة أو النار أو تأولهما فقد كفر ، الدر ص ١٦٧ ، جهنم من الجحامة وهي كراهة المنظر . النار تنشأ من الحسد ، وهو من الكائنات ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٨ ، السقط الذي لم تتم له ستة أشهر أن ألقى بعد التلقيح أعيد بروحه ، ويدخل الجنة كأهلها في الجمال والطول ، وإن لم يبلغ ذلك يحشر ثم يصير ترابا ، البيجورى ج ٢ ص ٧٠ — ٧١ .

(٣١٣) عند البطيخية بنعم أهل الجنة فيها كما ينعم أهل النار مثل نود الخل يتلذذ بالخل ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ٢٤٩ ، وعند الاباضية أيضا ، أهل النار في لذة ونعيم وأهل الجنة كذلك ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

مقابل اعتبار النار في الحقيقة والعذاب في الحقيقة وبالتالي
يثبت فعل الله للشر والضرر تكون النار مجازا ويكون العذاب مجازا .
فيالتأويل يمكن تنزيه الله عن الشر واعتبار الشر مجازا في العالم ربانالي
يتحقق هذان في العدل وفي المعاد (٣١٤) .

(٣١٤) عند أهل الاثبات عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة وان
ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات ج ٢ ص
١٩٥ . وقال أهل الاثبات ان الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة
في دنياهم وفي الآخرة في اتيانهم ، وأن كل ما فعله بهم فهو ضرر عليهم في
الدين لانه انما فعله بهم ليكفروا وهم في ذلك غريقان : (أ) عند البعض ان
الله نفعنا على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحة البدن (ب) وأبى ذلك
البعض الآخر لان كل ما فعله بالكفار انما فعله بهم ليكفروا ، مقالات ج ٢
ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وعند الاسكافي عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة
وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رجعوا من
ارتكاب الكفر ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، وهذا أيضا هو موقف ابن حزم .
فيالضرورة نعلم أنه لا يفرق بين خلق الشر وبين خلق القوة التي لا يكون
الشر الا بها ولا بين ذلك وبين خلق من علم الله أنه لا يفعل الا الشر وبين
خلق ابليس وانظاره الى يوم القيامة وتسليطه على اغواء العباد واضلالهم
وتقويته على ذلك وتركه يضلهم الا من عصم الله منهم . فان قالوا : ان
خلق الله ابليس وقوى الشر وناعل الشر خير وعدل وحسن صدقوا وتركوا
أصلهم الفاسد ، ولزمهم الرجوع الى الحق في أن خلقه للشر والخير ولجميع
أفعال عباده وتعذيبه من شاء منهم ممن لم يهده واضلاله من أضل وهداه
من هدى كل ذلك حق وعدل وحسن وان أحكمتنا غير جارية عليه لكن أحكامه
جارية علينا . وهذا هو الحق الذي لا يخفى الا على من أضله الله ،
الفصل ج ٣ ص ٧٣ — ٧٤ ، أما عند الجبائي فالاعراض ليست بشر في
الحقيقة بل في المجاز وكذلك جهنم ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، عند الجبائي
الله خير بما فعل من الخير لان من كفر منه الشر قيل له شرير . وقال ان
الامراض والاستقام ليست بشر في الحقيقة وانما هي شر في المجاز . وكذلك
كان قوله في جهنم . . . وكان يقول ان عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في
الحقيقة لان الخير هو النعمة وما للانسان فيه من منفعة ، والشر هو
العيب والفساد ، وعذاب جهنم ليس بصلاح ولا فساد . وليس برحمة
ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة ، وعند عباد بن سليمان ان الله لم يفعل
شرا بوجه من الوجوه ، ولم يقل ان عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في
المجاز وكذلك قوله في الاعراض والاستقام . وعند الجبائي الله لا يضر
أحدا في باب الدين ولكنه يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم وبالآلام التي
يعاقبهم عليها . وانكر ذلك المعتزلة اذ لا يجوز أن يضر الله أحدا في
الحقيقة كما لا يجوز أن يضر أحدا في الحقيقة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ —
١٩٦ .

٢ — هل تنفى الجنة والنار ؟

ويرتبط هذا السؤال بدوام الاستحقاق والتخليد . فالجنة والنار هما مكان الثواب والعقاب وتنفيذ قانون الاستحقاق . فإذا كان الاستحقاق دائما فهل الجنة والنار كذلك ؟ إذا بقيتا شاركما الله في الخلود ولم يتفرد الله بصفة البقاء وإذا غنيتا لم يدم الاستحقاق ولم يخلد . القول بدوام الجنة والنار وأبديتها إنما يخضع للتفسير الحرفي للنصوص « خالدتين فيها أبدا » . ولا يتحول الإنسان من الجنة إلى النار أو من النار إلى الجنة إلا بقانون الموازنة أو بالتوبة . وقد يكشف القيل بدوام الجنة والنار عن صسادية حيث ينعم المؤمنون إلى الأبد ريتعذب الكفار إلى الأبد دون ما تغيير أو أمل . ومع أن الله قادر على إغنايتها إلا أنها باقية لا يغنيان . وقد يبدو ذلك متناقضا . فإذا كانت الجنة والنار مخلوقتين مائهما بالضرورة فانيتان . الخلق يتبعه الفناء ، والقدم يتبعه البقاء . ولا يوجد مخلوق يبقى أو قدوم يفنى (٣١٥) . لذلك كان

(٣١٥) أجمع أهل الإسلام إلا جهنم أن نعم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار في النار ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، الفرق ص ٢٤٨ ، لا فناء لأهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها ، الكنبوى ج ٢ ص ٢٤٨ ، الكفار لا يخرجون منها أبدا والعصاة المؤمنون ما لهم الخروج بعد انقضاء المدة أو بالشفاعة ثم يدوم أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، الحصون ص ٨٨ ، عهد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، القول بالنوام ردا على الجهمية القائلين بفنائها وفناء أهلها ، الدخول مؤبد لا يخرج منها أحد « ما دامت السموات والأرض » ، كناية عن المدة ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٨ ، القول في دوام نعم أهل الجنة ودوام عذاب أهل النار . الجنة والنار مخلوقتان اليوم ولا تنفیان أبدا ، ذواتهما وما فيهما من أهلها ، الفقه ص ٨٨ ، الإنصاف ص ٥١ ، ولا يموت الحور العين أبدا ولا يفنى أهلها ، النسفية ص ١١٧ ، كلها دائم ، الخبالي ص ١١٧ ، الأسفراينى ص ١١٧ ، اثبات الجنة والنار ودوام النعيم والعذاب ، الفرق ص ١٧٦ ، ص ٣١٤ ، ص ٣٤٨ ، الفقه ص ١٨٤ ، الأصول ص ٢٣٨ ، ص ٣٣٥ ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ، وعند أهل السنة أن الله قادر على فناء الجنة والنار ولكن الجنة والنار دائمان عن طريق

الاقرب للتنزيه حفاظا على صفة البقاء لله وحده ان تفتى الجنة والنار .
وذلك ايضا ظاهر في النص الذي يقول بنفساء كل شيء الا الله ، وقياس
عرض الجنة والنار بالسماوات والارض وهما دائيتان . فقد يغتم أهل
الجنة ولكن يفرح أهل النار ! ويمكن رفض التخليد بناء على حجج
طبيعية وليس فقط على حجج الهية . فما دامت القسوة الجسمانية متناهية
فلا بد من فنائها . كما أن دوام الاحراق مع بقاء الحياء مستحيلا عقلا ،
فلا احراق يحيل الى رماد وينتهى الشيء المحسروق . والنار تفتى بالحرطومة
وبالتالى تنتهى الى عدم ، وتقل حرارتها كلما طال الزمان ، وتنفك الطاقة
جزءا منها ، وبالتالي تمصيرها الى النهاية والفناء (٣١٦) . وانقطاع حركات

الخبر ، الفرق ص ١٧٦ ، ليس للجنة والنار آخر ، ولا تزالان باقيتين :
وكذلك أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار . وليس لذلك آخر ، ولا
لمعلوماته ومقدراته غاية ولا نهاية ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ .

(٣١٦) يحتج جهم بقول الله « واحصى كل شيء عددا » وايضا
« كل شيء هالك الا وجهه » الفصل ج ٤ ص ١٠٤ — ١٠٥ ، وهناك
حجتان نصبتان اخريان هما « اكلها دائم » ، « عرض السماوات والارض » ،
المواقف ص ٤١٧ ، عند جهم الجنة والنار تفتيان وتبيدان ، ويفنى من
فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده كما كان وحده ولا شيء معه ، مقالات ج ٢
ص ١٤٨ — ١٤٩ ، لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل
النار في النار ، مقالات ج ٢ ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، الفصل ج ٤
ص ١٠٣ — ١٠٤ ، وعنده ايضا أن الجنة والنار لم يخلقها الله بعد ،
وأنهما يفتيان بعد خلقهما ، فيدخل أهل الطاعة من الجنة بعد دخولها الى
الحزن بعد الفرح ، والغم بعد السرور ، والشقاء بعد الرخاء ، التنبيه
ص ٩٨ ، ص ١٣٧ ، الاصول ص ٩٨ ، ص ٣٣٣ ، الفرق ص ١٢٢ ،
الملل ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند جهم لقدورات
الله ومعلوماته غاية ونهاية والجنة والنار تفتيان ويفنى أهلها حتى يكون
الله ولا شيء معه ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ! وتقول الاباضية ان المسلم
يفنى كله اذا أفنى الله أهل التكليف ، ولا يجوز الا ذلك لانه انما خلقه
لهم ، فاذا أفناهم لم يكن لبقائه لهم معنى ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، كما
تقول الجناحية بفناء الجنة والنار ، الفرق ص ٢٤٦ ، الفصل ج ٥ ص
٢٣ ، ويقول ايضا بفنائهما أبو هاشم والقاضي عبد الجبار ، الطوابع ص
٢١٩ ، المطيع ص ٦١ — ٦٢ ، المواقف ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

أهل الجنة والنار حل وسط بين البقاء والفناء . فالسكون الدائم يجمع بينهما . وإذا ما أتى وقت الفناء وكان المؤمن قد تناول باحدى يديه كأسا وبالأخرى « مزة » وأتى وقت السكون فانه يبقى دائما على هيئة المصلوب ! والحقيقة أن ذلك يرتبط بالتوحيد قدر ارتباطه بالمعاد . فلأن مقدرات الله لها كل غاية ، وحد ونهاية تنتهى قدرته على الخلقية وبالتالي يسكن أهل الجنة فيها ، وهو ما يضر التوحيد واللاقبة الصفات . كما أنه لا يحل مشكلة مشاركة الجنة والنار في صفة البقاء لانها يظللان باقيين وان كانا ساكنين . فهذا الحل الوسط لا يرضى متطلبات التوحيد في الصفات وفي المعاد (٣١٧) .

(٣١٧) قال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وانهم يسكنون سكونا دائما ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ ، مقالات ج ١ ص ١٢٤ ، ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الاصول ص ٣٣٥ ، ص ٣٣٨ ، وقد شنعوا عليه بأنه يلزم اذا كان ولي الله في الجنة قد تناول باحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ثم حضر وقت السكون الدائم أن يبقى ولي الله أبدا على هيئة المصلوب ، الفرق ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، الملل ج ١ ص ٧٦ — ٧٧ ، المعالم ص ١٣٤ — ١٣٥ ، الانتصار ص ١١ — ١٤ ، ص ١٩ — ٢٤ ، ص ٧٠ — ٧٢ ، ص ١٦٨ ، المواقف ص ٤١٥ ، وعند أبي الهذيل أن معلومات الله كل وجميع ، ولما يقدر عليه كل وجميع ، وأن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائما ، وقال بفناء مقدرات الله حتى لا يكون بعدها قادرا ، مقالات ج ٢ ص ١٥٨ ، عند أبي الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوزها إذ أن الكل يوجب الحصر والنهاية ، الانتصار ص ١٢٣ — ١٢٥ ، خالقية الله قد انتهت الى حد لا يقدر أن يخلق شيئا آخر ، اعتقادات ص ٤١ ، قدرته تنتهى الى حال تفضى بمقدرات فيها ، ولا يقدر بعدها على شيء ولا يملك حينئذ لاحد على ضر ولا نفع ، أهمل الجنة في تلك الحال يبقون في سكون دائم ، الفرق ص ٣٢٤ — ٣٣٥ ، فناء مقدراته ولا يكون بعدها قادرا على شيء . نسيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى أهل الجنة وأهل النار خالدين ، لا يقترون على شيء ، لا يقدر على احياء ميت ولا على امانة حي ، ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على احداث شيء ولا على افناء شيء ، الفرق ص ١٢٢ ، الاصول ص ٩٤ .

٣ — الخلود في الأرض .

ظهرت دعاوى التجسيم والتنشيب والتنزيه ليس فقط في العقليات بل في السمعيات ، وليس فقط في التوحيد بل في أمور المعاد . فالتجسيم في التوحيد تجسيم في المعاد ، والتنشيب في التوحيد تنشيب في المعاد ، والتنزيه في التوحيد تنزیه أيضاً في المعاد (٣١٨) . والحقيقة أن أمور المعاد كلها خطأ في تفسير النصوص وتحويل الصور الفنية الى وقائع حادثة . فأمور المعاد لا تشير الى وقائع مادية وحوادث فعلية وعوالم موجودة بالفعل في مكان ما يعيشها الانسان في زمان ما بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك ، والحث على الطاعة ترغيباً وتارة ، وترهيباً تارة أخرى . وليس المقصود بالدوافع الثواب على الحسنة والعقاب على السيئة . فالأفعال الصالحة لا تحتاج الى ثواب وعقاب . ويمكن ممارسة الحياة الخلقية بلا جزاء ، ثواباً كان أم عقاباً . البس حسن الانفعال في ذاته مدعاة للانيان بها وقبح الانفعال لذاته مدعاة لتجنبها ؟ وهل ينتج أسلوب الترغيب والترهيب فتحسن الانفعال في الدنيا أم أنه قد ينتج عند البعض ولا ينتج عند البعض الآخر ؟ هل المعاد باعث نفسى على صلاح العالم تخويفاً للظالمين أم أنه يقود ببرد فعل وهو تعويض المظلومين ؟ قد ينجح الترغيب عند الفقراء تعويضاً عما هم عليه من فقر ، ولكن قد لا ينجح الترغيب عند الاغنياء فالحاضر لديهم أولى من المستقبل . قد لا ينجح مع الظالمين والطفاة والمستغلين الا الثورة عليهم بالفعل واسترداد حقوق الفقراء منهم وحصول الناس على حرياتهم المساوية . حتى لو تصدق الاغنياء فهل الدار الأخرى مكافأة لهم أم لعقابهم على نائض أموالهم ؟ وهل أعمال الخير هي الصدقة واطعام

(٣١٨) الأشعرى يشبه الأخرويات والمعتزلة يأخذونها على عمومها ،
الإبانة ص ٧ .

المساكين وبناء المساجد والزوايا والتكايا أم إعادة توزيع الثروة؟ (٣١٩)

ان أمور المعاد في نهاية الامر ما هي الا تعبير عن عالم بالتبني عندها يعجز الانسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل . لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الانسان حقه ، ويرفع الظلم عنه . امور المعاد في احسن الاحوال تصوير فنى يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان في الخبز أو الحرية ، في القوت أو الكرامة ، في الرزق أو الحق في عالم يحكمه القانون ويتحقق فيه العدل . وهى تماثل في علم أصول الدين المدن الفاضلة في علوم

(٣١٩) وقد لاحظ الشيخ حسين الجبر هذا التعويض بقوله « ثم ان السلطان العادل الحكيم الرحيم اذا كان له جمع من الرعية وكان بعضهم اقوياء وبعضهم ضعفاء كان من حكمته وعدله ورحمته ان ينتصر للمظلوم الضعيف من الظالم القوى ، والله سلطان حكيم عادل في حكمته وعدله ورحمته ان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين . وهذا الانصاف لم يحصل في هذه الدار لاننا نرى المظلوم قد يبقى فيها مهانا في غاية الذل والقهر ، مسلوب المال مضوح العرض ، والظالم يبقى في غاية العزة والقدرة فلا بد من دار أخرى يظهر منها هذا العدل وهذا الانصاف ، الحصون ص ٩٧ ، وايضا « من حكمة السلطان الحكيم الرحيم » ان يبعث نفوس رعيته للعطف على الفقراء ليعينوهم بشيء من الاموال على مصالح معاشهم ، واللائق بالاغنياء ان تكون تلك الاعانة منهم على وجه الرغبة وانشرح الصدر ، وبذلك يصلح حال الفقراء ، ويندفع عنهم الشقاء ، ويفارقهم الفساد في الجملة . وحيث ان النفوس مغطورة على حب المال ولا تسمح بصرف شيء منه الا اذا وجدت عوضا هو خير منه فكان من حكمة الله ان يحيل دار غير هذه الدار يكافى فيها بالخير المتصدقين على الفقراء والمساكين ويجازى مائتي الصدقات والزكوات بما يستحقون . فاذا علم الاغنياء بوجود دار أخرى ، وانهم يكافؤون فيها على الصدقة بعشر امثالها فحينئذ ينفقون على الفقراء والمساكين برغبة وانشرح صدر لما يرجونه من نوال الاجور بل يرغبون أيضا في الصدقات الجارية التي لا تنقطع فمرصدون الاوقات الجسمية وبشيدون للصلوات والاذكار واطعام المساجد والزوايا والتكايا العظيمة ، فينتج عن ذلك من الخيرات ما لا يدخل تحت الحصر ، وكل ذلك عن الرغبة في نعيم الدار الآخرة ، والنجاة من عذابها ، ولولا ذلك لما كان من تلك المآثر الخيرية الا القليل ، الحصون ص ٩٦ — ٩٧ .

الحكمة . تنشأ أمور المعاد اذن نشأة سياسية اجتماعية اقتصادية (٣٢٠) .

وبطبيعة الحال ان ينشأ رد فعل على التصور الثنائى وان ينشأ تصور بديل هو التصور الواحدى للعالم . فهناك دنيا واحدة وآخرة واحدة هى نفسها الدنيا . فالجنة والنار هما النعيم والعذاب فى هذه الدنيا وليس فى عالم آخر يحشر فيه الانسان بعد الموت . الدنيا هى الارض ، والعالم الآخر هو الارض . الجنة ما يصيب الانسان من خير فى الدنيا ، والنار ما يصيب الانسان من شر فيها . وهو ما قاله الفلاسفة ايضا عن النعيم الروحى والعذاب الروحى فى هذا العالم وانكار النعيم البدنى والعذاب البدنى فى عالم آخر . ولا يهم ماذا تعنى الدنيا هل هى

(٣٢٠) وقد لاحظ ايضا الشيخ حسين الجبر هذه النشأة السياسية لأمور المعاد بقوله « ان الاهواء والشهوات وحسب الذات لا يقاومها مجرد القوانين التى يقيمها العلم السياسى . فلا بد من وازع آخر يزع النفوس من المضار ، ومرجح يرجح اتباع فريق الخير وهجران سبيل الشر وهو الايمان بالمعاد والمكافأة على الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر . والا فليتأمل العاقل فى الانسان اذا كان يعتقد أنه مثل نبات الارض ينبت ثم يزول لا الى رجعة وليس له حظ من وجوده الا لذاته الحيوانية التى ينالها مدة حياته . فهما سن له العلم السياسى من الضوابط لمعرفة حائله وما عليه فاذا قدر على قتل سواء واخذ ماله الذى يبلغ الملايين بدون ان يطلق عليه احد من الناس وهتك اشرف عرض ويلوغ لذة بدون اطلاع احد فهل يظن ان تلك القوانين التى سنها له العلم السياسى تردده عن ارتكاب ذلك ؟ لا يقول بذلك الا مكابر . ومن المعلوم ان الانسان مفطور على حب ذاته . فمن يدري به حق الدراية لا يأتى له فى شيء الا اذا وجدته مرتبطا بالدين . وانا نرى أن بعض الامم تعتقد المعاد ويظهر فيها من بعض أفرادها ما يظهر من الفساد فكيف يكون حالها لو نسخ هذا الاعتقاد منها ؟ غيلا شك ان فسادها يصير عظيما . على اننا نرى الامم التى انتشر فيها العلم الدنيوى لاسيما السياسى فى هذا الزمان لا تزال آخذة فى سبيل الشرور . بل كلها ازداد ذلك العلم بينها ازدادت شرورها ومنشأ بينها الزنا الذى يضيع الانساب ، ويحل عقد التناحر وقتل النفوس والانتحار ، وازالة العقل بالمسكرات والاحتفال بفنونها وصنائعها على سلب الاموال والغش والخديعة وكثير من الاخلاق المخلة بنظام الهيئة الاجتماعية . وما ذلك الا لان علومها التى برعت فيها ليست فى اعتقاد المعاد نصيب » ، الحصون ص ٩٨ ، ويقول ايضا « ... لابد من دار اخرى يحصل فيها ارتباط الخير والثواب والشر بالعقاب ... » الحصون ص ٩٥ - ٩٦ .

اليسوء والجو أم هي كل ما خلقه الله من الجواهر والاعراض بل تكفى
انها دار عمل وحياة وبقاء . ان واقع النعيم والعذاب في الدنيا لا يمكن
انكاره يسوء كان ذلك امتحانا للانسان وابتلاء له ليزداد ايمانه وشكره
او كان ثوابا وعقابا على افعاله دون انتظار اذ ان نتائج الفعل قد
تظهر في الحال او في المال ، في حياة الانسان او بعد مماته كما هو الحال
في انسان والآثار (٣٢١) . ويؤكد ذلك عدد كبير من الاغاني الشعبية
والامثال العمالية عن ان الجنة هي حضور الحبيب والانس به ، والنار
غياب الحبيب وعذاب الفراق (٣٢٢) . وقد يجعل هذا التصور الناس
أكثر حرصا على العمل في الدنيا والتمسك بها بدلا من الرضا وانتظار

(٣٢١) اختلفت المعتزلة في الثواب في الدنيا على مقلتين : (١) عند
النظام لا يكون الثواب الا في الآخرة وان ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا
من المحبة والولاية ليس بثواب لانه انما يفعله بهم ليزدادوا ايمانا وليمتحنهم
بالشكر عليه (ب) وعند سائر المعتزلة الثواب قد يكون في الدنيا وان ما
يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب ، مقالات ج ١
ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، واختلفوا في الدنيا ما هي : (١) فعند زهير الاثرى هي
الهواء والجو (ب) وعند آخرين هي واقع على كل ما خلقه الله من الجواهر
والاعراض قبل مجيء الآخرة ، مقالات ج ١ ص ١١٧ .

(٣٢٢) عند المعبرية (الخطابية) الجنة ما يصيب الناس من الخير
والنعمية والعافية ، والنار ما يصيب الناس خلاف ذلك ، مقالات ج ١
ص ٧٧ ، الجنة ما يصيب الناس من خير وعافية والشر ما يصيبهم من
شر وفسق وبلية ، الفرق ص ٢٤٨ ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، وكل ما ذكر
الله في كتابه من جنة ونار وحساب وميزان وعذاب ونعيم فانما هو في
الحياة الدنيا فقط من الابدان الصحيحة والالوان الحسنة والطعوم اللذيذة
والروائح الطيبة والاشياء المبهجة التي تنعم بها النفوس ، والعذاب هو
الامراض والآلام والانصب وما تتلذذ به النفوس ، وهذا هو الثواب
والعقاب على الاعمال ، كما كفر أبو منصور العجلي بالجنة والنار مقالات
ج ١ ص ٧٤ ، وتناول أصحابه الجنة على انها نعيم الدنيا والنار على
انها مساوىء الدنيا ، واستحلوا خلق مخالفهم ، الجنة نعيم الدنيا والنار
آلامها ، المواقف ص ٣٠ ، وكفرت الجناحية بالقيامة والجنة والنار ،
مقالات ج ١ ص ٦٧ الفرق ص ٢٤٦ ، ص ٢٥٥ ، كما أبطلت الباطنية
القول بالمعاد والعقاب فالجنة نعيم الدنيا والعذاب هو اشتغال أصحاب
الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد ، الفرق ص ٣٩٣ ، وأبطلت
المعاد والنشور ، الفرق ص ٢٩٦ .

تعويضها في زمن آخر وفي مكان آخر . وقد يظهر تصور الخلود في الدنيا في عقيدة التناسخ وانتقال الروح المنعمة الى جسد منعم والروح المعذبة الى جسد معذب بالامراض والاسقام والشيخوخة او الى جسم حيوان (٣٢٣) . وقد تتشخص الجنة والنار في رجلين الاول تجب ، والاته والثاني تجب معاداته مما يدل على ارتباط امور المعاد بالظروف النسبية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد (٣٢٤) . وفي هذه الحالة لا تغنى الدنيا كما قد تغنى الآخرة ، وكأنه عندما تضيق الدنيا تخذل وتغنى الآخرة كما هو الحال في التجسيم وعندما تنال الدنيا تغنى وتبقى الآخرة كما هو الحال في التنزيه او كان خلود الدنيا وفناء الآخرة تعريض ينشأ عن حال الفقد والعجز في الدنيا باثبات خلودها وفناء الآخرة (٣٢٥) .

وقد تتعدد الديار ، دنيا وآخرة لتجمع بين التصورين الثنائى والواحدى لعلاقة الدنيا بالآخرة . فقد تكون الديار خمساً ، داران للثواب ، والثالثة للعقاب ، والرابعة للابتداء ، والخامسة للابتلاء بعد اختبارهم في الدار

(٣٢٣) قالت المعبرية ايضاً بالتناسخ ، وانهم لا يموتون ولكنهم يرفعون بأبدانهم الى الملكوت وتوضع للناس اجساد شبيهة بأجسادهم ، مقالات ج ١ ص ٧٧ ، وقالت القرامطة والديلم (الراقصة) بالتناسخ كذلك وحاول الناسوت في اللاهوت ، التنبيه ص ٢١ ، وعندهم لا جنسة ولا بعث ولا نشوء . من مات بلى جسده ولحق روحه بالنور الذى تولد منه حتى يرجع كما كان ، التنبيه ص ٢٠ — ٢١ ، كما قالت الجارودية ايضاً بالتناسخ وانتقال الروح من جسد انسان ردىء الى جسد انسان مؤلم مريض فتعذب فيه مدة مما عمل من الشرور والفساد ثم تنتقل الى جسد انسان متنعم فيه طوال ما بقيت في الجسد الاول . وهذا هو الكون فيكون معذباً او مقيداً او جسد هرم او مريض او مسقيم او يكون منعماً في جسد شاب حسن متلذذ ، التنبيه ص ٢٣ .

(٣٢٤) عند ابي منصور العجلي الجنة رجل امرنا بمولاته وهو امام الوقت ، والنار رجل امرنا بمعاداته وهو خصم الامام ، المل ج ٢ ص ١٢٥ .

(٣٢٥) عند عبد الله بن معاوية ذى الجناحين ، وعند المعبرية الخطابية ، الدنيا لا تغنى ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، ص ٧ ، الفرق ص ٢٤٨ ، المل ج ٢ ص ١٢٥ .

الاولى . ولا يزال التكوين والتكرير ، الاختبار والتكليف في الدنيا حتى يعطى مكبال الخير ومكبال الشر . فاذا امتلأ الاول اصبح العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا فينتقل الى الجنة وكأنه لم يلبث طرفة عين . ومطل الغنى في الحياة وحبها لها ظلم له . واذا امتلأ مكبال الشر صار العمل كله معصية والعاصي شرا محضا فينتقل الى النار وكأنه لم يلبث طرفة عين (٣٢٦) . وقد يعبر عن رسالة الانسان في الحياة فنيا بالضرورة فتتشأ أمور المعساة ، فتكون الدنيا دار عمل ، والآخرة دار جزاء . وتتحول رسالة الانسان في الحياة ليحققها . فمن حقق رسالته ارتفع الى اعلى عليين ، في مكانة افضل من الذين استمروا في النعيم الدائم لانهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم . واذا لم يحققوا الرسالة هبطوا اسفل سسافلين ، تسلب منهم الرسالة ويتحولون الى اقل مرتبة في الوجود ، وهى مرتبة غياب الوعى وحياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختبار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة ، تكليف برسالة ، ونجاح او فشل في التحقيق ، لا نهاية ولا يأس ، بل عملية مستمرة لمزيد من الارتفاع لبعض ومزيد من الانخفاض للبعض الآخر حتى يظهر التقابل بين الملاك والحيوان ، بين النعيم المطلق والعذاب المطلق ، بين حياة الوعى وحياة اللاوعى ، بين اليقظة والموت (٣٢٧) .

(٣٢٦) عند أحمد بن حنبل الديار خمس : داران للثواب والثالثة للعقاب والرابعة للابتداء والخامسة للابتلاء . دار الابتداء هى التى كلف الخلق فيها بعد أن اختبروا في الاولى . وهذا التكوين والتكرير لا يزال في الدنيا حتى يمتلأ المكبالان ، مكبال الخير ومكبال الشر . فاذا امتلأ مكبال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا فينتقل الى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، فان مطل الغنى ظلما . واذا امتلأ مكبال الشر صار العمل كله معصية والعاصي شريرا محضا فينتقل الى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، الملل ج ١ ص ٩٤ .

(٣٢٧) عند أحمد بن حنبل خلق الله الخلق دفعة واحدة . خلق أولا الاجزاء المقدرة التى كل واحد منها لا يتجزأ . وتلك الاجزاء احياء عاقلة سوى الله بينهم في جميع أمورهم إذ لم يستحق الواحد منهم تفصيلا على غيره ولا كان من أحد منهم جنابة يؤخر لاجلها من غيره .

صحيح أن المعاد يكشف عن هم المستقبل لدى كل انسان يندى
الإنسانية جمعاء ، خوفا منه أو ثقة فيه . ويخطط كل كائن حي للمستقبل .
بما في ذلك الطير والحشرات من أجل تخزين الطعام وفقس البيض .
وان عبادة الاسلاف وأرواح الموتى والتطلع الى المستقبل من أجل التعرف
عليه والاعداد له قد جعل من المعاد اساس الحضارة وانه لولاه لانهارت
الامم وقصر نظر الانسان . أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة
العصر ، والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر (٣٢٨) .

ثم انه خيرهم بين أن يمتحنهم بعدد اسباغ النعمة عليهم بالطاعات ليستحقوا
بها الثواب عليها لان منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التقصير أو بين
أن يتركهم في تلك الدار فضلا عليهم بها فاختار بعضهم المحنة وأباها
بعضهم . فمن أباهها تركها في الدار الاولى على حاله فيها . ومن اختار
الامتحان امتحنه في الدنيا . ولما امتحن الذين اختاروا الامتحان عصاه
بعضهم اطاعه بعضهم . فمن عصاه حطه الى رتبة هي دون المنزلة
التي خلقوا فيها ، ومن اطاعه رفعه الى رتبة اعلى من المنزلة التي خلق
عليها ثم كررهم في الاشخاص والثواب الى أن صار منهم اناسا وآخرون
بهائم أو بسباعا بذنوبهم . ومن صار منهم الى البهيمة ارتفع عنه التكليف
ولا تزال البهائم تردد في الصور القبيحة وتلقى المكروه من الذبح والتسخير
الى أن تستوفي ما تستحق من العقاب بذنوبها ثم تعاد الى الحالة الاولى
ثم يخبرهم الله تخيرا ثانيا في الامتحان فان اختاروه أعاد تكليفهم ، وان
امتنعوا منه تركوا على حالهم غير مكلفين . ومن المكلفين من يعمل من
الطاعات حتى يستحق أن يكون نبيا ثم ملكا فيفعل الله ذلك به ، ، الفرق
ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وعند القحطى لم يعرض الله عليهم في أول الامر التكليف
بل هم سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون
بذلك الا بعد التكليف والامتحان وانهم ان كلفوا فعصوا استحقوا العقاب
فأبوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ .

(٣٢٨) لو لم يحصل للانسان معاد لكان احسن من جميع الحيوانات
في المنزلة والشرف . فمضار الانسان في الدنيا أكثر من مضار جميع
الحيوانات . فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الآلام تكون فارغة
البسال لأن ليس لديها فكر . أما الانسان فله انواع من الخوف ...
الانسان خلق للأخرة لا للدنيا ، الحصون ص ٧ — ٩ ، وبالمثل ان
تلك الامم لولا بقية اعتقاد والمعاد قائمة بينها لوجدناها قد هوت للدمار

ولذلك احتوى كثير من النصوص على صور فنية لتصوير المعساة ليس الغرض منها اصدار أحكام واقع بل أحكام قيمة . ليس المطلوب منها ايجاد تطابق معانيها مع وقائع مادية بل كشف هذه المعاني عن جوهر التجربة الانسانية في المستقبل . لا يحيل النص اذن الى وقائع مادية بل يكشف عن وقائع شاعورية تعبر عن بنية الوجود الانساني . ان قضية الحياة الى دنيا وآخرة ، الى ديني ودنيوي لتعبر عن تصور ثنائي للحياة يكشف عن تخلف وكبت وحرمان وتعويض وعجز واستكانة وخور . ولا تعنى الآثار المترتبة على الفعل التصوير الفنى لهذه الآثار من جنة او نار . فالجنة هي المائدة المترتبة على النظر ، والنار هي الضرر الناتج عن غياب النظر كما هو الحال في تاويل الفلاسفة . الجنة هي آثار الفعل الحميد في الدنيا والنار هي آثار الفعل القبيح فيها . امور المعساة اذن هي اولا خطأ في التفسير وتحويل الصور الفنية الى وقائع مادية . يعنى ثانيا خطأ في الاتجاه وتحويل هذا العالم الى عالم آخر مما يكشف عن موقف مخترب منحرف ، معوج منزعج في الحياة . وهي ثالثا خطأ في القصد . فليس المقصود منها الحساب الكمي في النهاية بل توجيه السلوك والناثير فيه منذ البداية . وكلما عمقت ثقافة الانسان وقوى وعيه وقلت غريته عن العالم غائبه لا يكون في حاجة الى خلق مثل هذه العوالم الوهمية ، واصبح قادرا على التفرقة بين عالم التمني وعالم الواقع . وفي المواقف الثورية تغير المجتمعات حالها بالفعل ، وتفرق بين النية والعمل ، بين القصد والفعل ، بين البداية والنهاية .

ان الخلود رغبة انسانية خالصة ، وتعبر عن طموح الانسان لتجاوز نفائثه وحدوثه . فهي رغبة على الدوام لتجاوز الزمان وطموح في البقاء

تنمحي من لوح الوجود ، الحصون ص ٩٨ — ٩٩ . انظر بحثنا « علم المستقبليات (عالم الغد بين الامس واليوم) » في دراسات فلسفية ص ٥٥١ — ٥٩٩ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

لنجاوز الفناء . ليس في الخلود فترة انتظار من لحظة الموت الى لحظة
قرار الخلود بل الخلود متصل لا انتظار فيه عندما يؤثر الانسان في حياته ،
ويستمر اثره بعد مماته . الخلود واقع وليس تمنيًا ، حاضر وليس
مستقبلا ، يكتسب ولا يوهب . وبالخلود يستمر عمل الانسان ، ويظل
الانسان فاعلا مؤثرا من خلال جهده واثره طالما هو دائما فعال .
يتم الخلود في هذا العالم من خلال الاثر الذي يتركه الانسان في شعور
الآخرين وفي واقعهم . لا يحدث الخلود في عالم آخر بل في هذا العالم
وفي حياة الناس عندما يتحول سلوك الانسان الى قدوة ، وحياته الى
نموذج . ليس الخلود ميزة فردية يستأثر بها انسان دون آخر بصادية
يفرح صاحبها بنفعيه المقيم وبعباب الآخرين . بل هي فردية بمعنى أنها
مشروطة بجهد الفرد في البداية ثم تحيل الانسان كجزء من الحضارة
والتاريخ في النهاية . ومع ذلك فالخلود فردي قد يحدث لفرد دون فرد
لأنه كسب . وبالتالي ليس كل البشر خالدين . الخلود نقط لمن حول
حياته الزمانية الى حياة أبدية . ليست درجات الخلود خارج هذا العالم
في مراتب اجتماعية ومكاسب مادية ومنازل ودور من ادوار وتصور او
زمان يقصر او يطول بل درجات الخلود في هذا العالم طبقا للاثر الذي
يحدثه عمل الانسان في حياته على الآخرين . قد تحدث أخطاء في عملية
التخليد نتيجة للاجتهاد ، خطأ أم صوابا ، ونتيجة لضعف الباعث او شدته
او شسوب القصد وطهارته او غموض الهدف ووضوحه . تلك هي بنية
الجهد الانساني الحر كدليل على حرية الانسان واختياره الحر . وقد
تحدث مظاهر تكوص في عملية التخليد عندما تضعف الروح او يقتتلت الاثر
او عندما يحدث اثر مضاد . ولكن هذه هي حياة الخلود ، حياة تسرى
عليها قوانين الحياة ، النشوء والنماء ، الانكماش والضمور ، الخلود في
النهاية للحضارة والتاريخ ، وللشعب صاحب الحضارة وصانع التاريخ .
الخلود عملية يساهم فيها كل الافراد ، كل يكمل الآخر حتى يتخذ الذهن
البشري الخالق المبدع وهو ما سماه الحكماء خلود العقل الفعال . ولكنه
هذه المرة عقل الامة امرادا وجماعات ، حال في التاريخ وليس مغارقا
للغالم . وان الخلود الفردي ليجد كماله في خلود الجماعة في الحضارة
والتاريخ .

فهرس الموضوعات

الباب الرابع

التاريخ العام

الفصل التاسع

تطور الوحي (النبوة)

الموضوع	الصفحة
اولا : مكانها ، وموضوعاتها ، ومعناها	٥
١ — مكانها في العلم	٦
٢ — موضوعاتها ومحاورها	١٧
٣ — معناها وحقيقتها	٢١
ثانيا : وجوبها ، واستحالتها ، وامكانها	٢٧
١ — هل النبوة واجبة ؟	٢٨
٢ — هل النبوة مستحيلة ؟	٢٨
(ا) الاستحالة المبدئية	٢٩
(ب) الاستحالة العقلية	٤٢
(ج) الاستحالة العملية	٥١
٣ — النبوة ممكنة	٥٧
ثالثا : هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟	٦٤
١ — معناها وشروطها ودلالاتها	٦٤
(ا) معناها	٦٤
(ب) شروطها	٦٨
(ج) دلالاتها	٧٠

الموضوع	الصفحة
٢ — استحالة المعجزة	٧٥
٣ — هل هناك فرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟	٩٠
(أ) المعجزة والكرامة	٩٠
(ب) المعجزة والسحر	٩٩
رابعاً : تطور النبوة	١٠٤
١ — هل يستحيل النسخ بين المراحل ؟	١٠٦
٢ — جواز النسخ بين المراحل	١١٥
٣ — النسخ في آخر مرحلة	١٢٨
خامساً : اكتمال النبوة	١٤٠
١ — هل الامانة استمرار للنبوة ؟	١٤٣
٢ — هل الرؤية والحكمة استمرار للنبوة ؟	١٥٠
٣ — حفظ الوحي وبقاء الشريعة	١٥٣
سادساً : وقوع النبوة	١٥٥
١ — اخبار الانبياء السابقين	١٥٦
٢ — احوال النبي قبل البعثة	١٥٧
٣ — هل له معجزات بالمعنى القديم ؟	١٦١
(أ) استحالة نقل المعجزة بالاحاد او بالتواتر	١٦٢
(ب) تصنيف المعجزات	١٦٦
سابعاً : اعجاز القرآن	١٨٢
١ — التحدى والمعارضة	١٨٤
٢ — اوجه الاعجاز	١٨٩
(أ) هل الاعجاز في النظم والبلاغة ؟	١٨٩

الصفحة	الموضوع
١٩٦	(ب) هل الاعجاز في الاخبار بالغيب ؟
٢٠١	(ح) الاعجاز التشريعى
٢٠٤	ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟
٢٠٥	١ — النبوة كشخص ؟
٢٠٥	(١) الاسراء والمعراج
٢١١	(ب) عصمة الانبياء
٢٢١	(ح) تفضيل الانبياء
٢٢٩	(د) سيرة النبى
٢٣٢	٢ — النبوة كرسالة
٢٣٧	ثامنا : تواتر الرسالة
٢٤٠	١ — شروط التواتر
٢٤٨	٢ — تطبيق شروط التواتر على الكتب المقدسة
٢٥٤	عاشرا : مضمون الرسالة
٢٥٦	١ — الموضوعات النظرية (الغيبية)
	(١) الله ، والقضاء والقدر ، والرسول ، والكتب ،
٢٥٦	واليوم الآخر
٢٥٨	(ب) هل الملائكة موضوع للنبوة ؟
٢٧٨	٢ — الموضوع العملى
٢٨٠	(١) الادلة الاربعة
٢٩٤	(ب) تحليل الخطاب
٢١٥	(ح) تحقيق الرسالة

الفصل العاشر

مستقبل الإنسانية (المعاد)

الصفحة	الموضوع
٣٢١	أولا : وضع المشكلة
٣٢١	١ — هل هو أصل مستقل ؟
٣٢٧	٢ — أعمال الاستحقاق
٣٤٥	ثانيا : قانون الاستحقاق
٣٤٦	١ — هل يمكن نفي الاستحقاق ؟
٣٥٦	٢ — اثبات الاستحقاق
٣٦٢	ثالثا : دوام الاستحقاق
٣٦٤	١ — دوام الاستحقاق وشرطه
٣٦٩	٢ — هل ينقطع الاستحقاق ؟
٣٨١	٣ — متى يسقط الاستحقاق ؟
٣٨٣	(أ) الموازنة (الاحباط والتفكير)
٣٨٩	(ب) التوبة
٣٩٧	رابعا : تسهول الاستحقاق
٣٩٧	١ — الموازنة (الولاية والعداوة)
٤٠٤	٢ — العشرة
٤٠٨	٣ — الشفاعة
٤٢٣	خامسا : الموت
٤٢٦	١ — الانتقال من الحياة الى الموت
٤٣٢	٢ — أحكام الاموات

اللمحة

الموضوع

٤٤٦

٣ — هل هناك ملك للموت ؟

٤٤٠

سادسا : حياة القبر

٤٤١

١ — هل تعود الروح ؟

٤٤٥

٢ — أين مستقر الارواح ؟

٤٤٩

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

٤٦٥

٤ — هل يوجد عذاب في القبر ؟

٤٧٩

سابعا : المعاد

٤٨٠

١ — رجعة الالبوت

٤٨٧

٢ — المعاد الجسماني

٥٠٢

٣ — البعث

٥٠٩

٤ — المعاد الروحاني

٥٠٩

(ا) ماذا تعنى الروح ؟

٥١٦

(ب) هل الروح متميز عن البدن ؟

٥١٩

(ج) هل تفتنى الروح بفناء البدن ؟

٥٢٨

ثالثا : علامات الساعة

٥٢٩

١ — الصراع بين الخير والشر

٥٢٩

(ا) ظهور المسيح الدجال

٥٢٣

(ب) نزول المسيح عيسى بن مريم

٥٢٧

(ج) حرب يأجوج ومأجوج

٥٤٢

(د) خروج الدابة

٥٤٦

٢ — خرق قوانين الطبيعة

٥٤٨

٣ — انتهاء التكليف

الموضوع	الصفحة
تاسعاً : اليوم الآخر	٥٥١
١ — الموقف ، والحوض ، والقصاص	٥٥٢
٢ — الحساب ، والميزان ، والحفظة ، والكتبة ، وانطاق الجوارح	٥٦٠
٣ — العرش ، والكرسى ، والقلم ، واللوح	٥٧٤
٤ — الصراط	٥٨٧
عاشراً : الجنة والنار	٥٨٤
١ — اوصاف الجنة والنار	٥٨٥
٢ — هل تغنى الجنة والنار ؟	٥٩٦
٣ — الخلود فى الارض	٥٩٩
مهرس الموضوعات	٦٠٩

رقم الايداع بدار الكتب

٨٨/١٦٢٠

١٧٧ — ١٢٢ — ٧٠ — ٥

دار النمر للطباعة

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقلل الإصلاح الديني من عثرته بعد كيوته، ويحوّله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها.

« من العقيدة إلى الشورى » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل « للقاضى عبد الجبار، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده «، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفقر، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغير الاجتماعى.

« النسبة - المعاد » هو المجلد الرابع من هذه المحاولة، ويشمل الباب الرابع « التاريخ العام » أى تطور البشرية من الماضى (النبوة) إلى المستقبل (المعاد). الفصل الأول « تطور الوحي » أو « النبوة »، وهل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ وماذا يعنى تطور النبوة، النسخ بين المراحل، والنسخ فى آخر مرحلة ؟ وماذا يعنى اكتمال النبوة ؟ وما الفرق بين المعجزة والاعجاز ؟ وما هو محور النسبة الشخصى أم الرسالة ؟ وما هو مضمون الرسالة ؟ هل هي الموضوعات النظرية، عالم الغيب أم الموضوعات العملية، عالم الشهادة ؟ الفصل الثانى « مستقبل الإنسانية » أو « المعاد » و يعرض لقانون الاستحقاق ودوامه وشموله، كما يصف واقعة الموت، ويحلل روايات حياة القبر، ومستقر الأرواح، وموآل الملكين. كما يحلل روايات المعاد: رجعة الموتى، والبعث، وروايات علامات الساعة وتأويلها، وروايات اليوم الآخر، وأخيراً روايات الجنة والنار. فإذا كان القدماء قد استطاعوا تحويل الالهيات إلى عقليات فهل يستطيع جيلنا تحويل هذه السمعيات إلى عقليات ؟

مكتبة مديونا

٦ ميدان ظلم حسرت - القاهرة م : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢

To: www.al-mostafa.com